


# حل معاقد مَشاهِدِ مِنَ المَقاصِدِ

الدكتور يوسف عبدالله حميتو




# حَلُّ مَعَاقد

# مَشَاهِد من المَقَاصد

## العلامةَ عبدَاللّٰه بن بَيـه



جـــامـــعـــة محـــمدبـــن زايـــد
للـــعـــلـــوم الإنـــســـانيـــة

MOHAMED BIN ZAYED UNIVERSITY FOR HUMANITIES



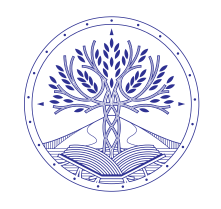
الطبعة الثانية

1445هـ ـ 2024 م



www.mbzuh.ac.ae

mbzuh  MBZ university for humanities  mbzuh.ac.ae



جامعة محمد بن زايد
للعلوم الإنسانية
MOHAMED BIN ZAYED UNIVERSITY FOR HUMANITIES

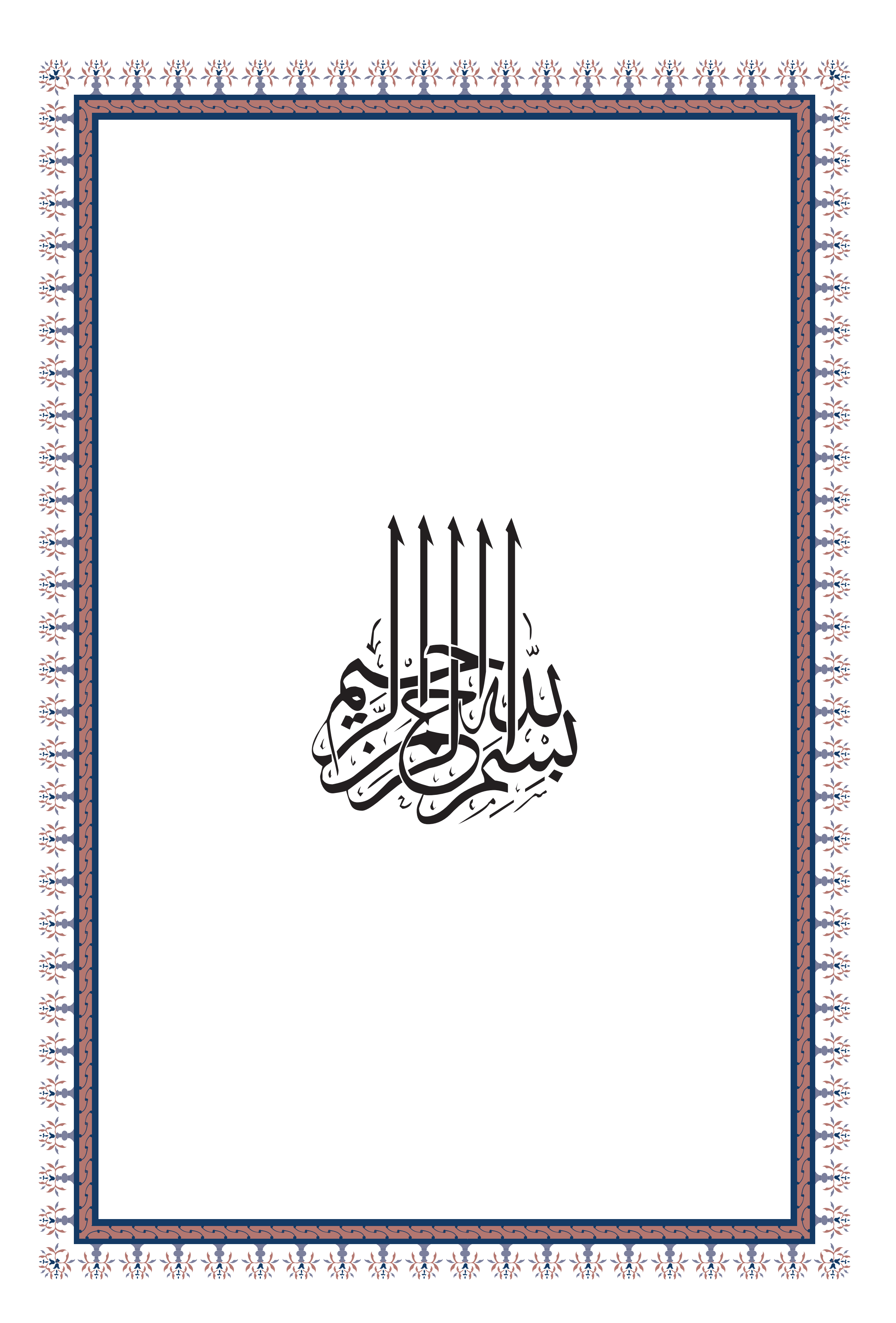
# حَلُّ مَعَاقد
# مَشَاهد من المَقَاصد
# العلامةَ عبدَالله بنَ بَيه

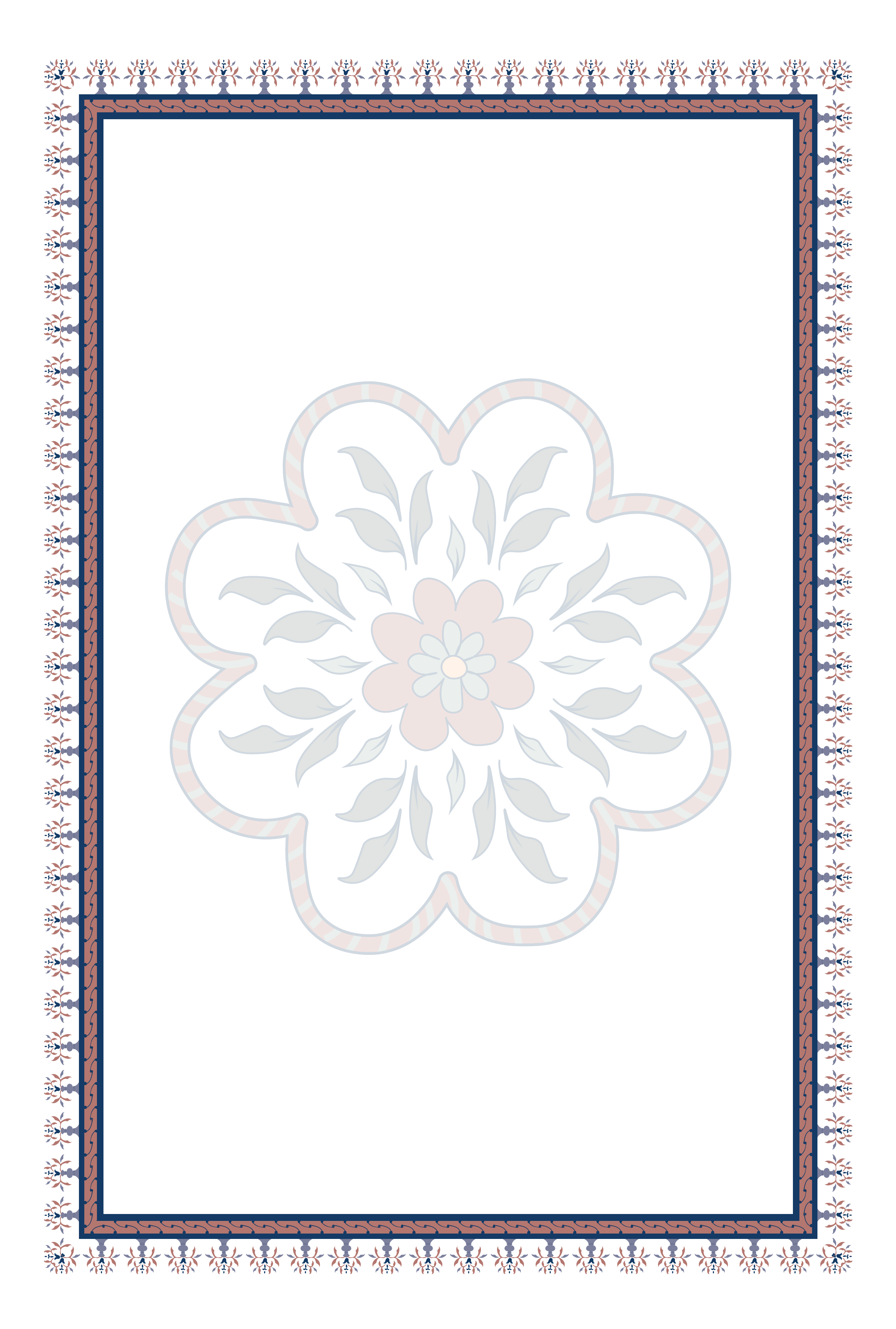
شرح

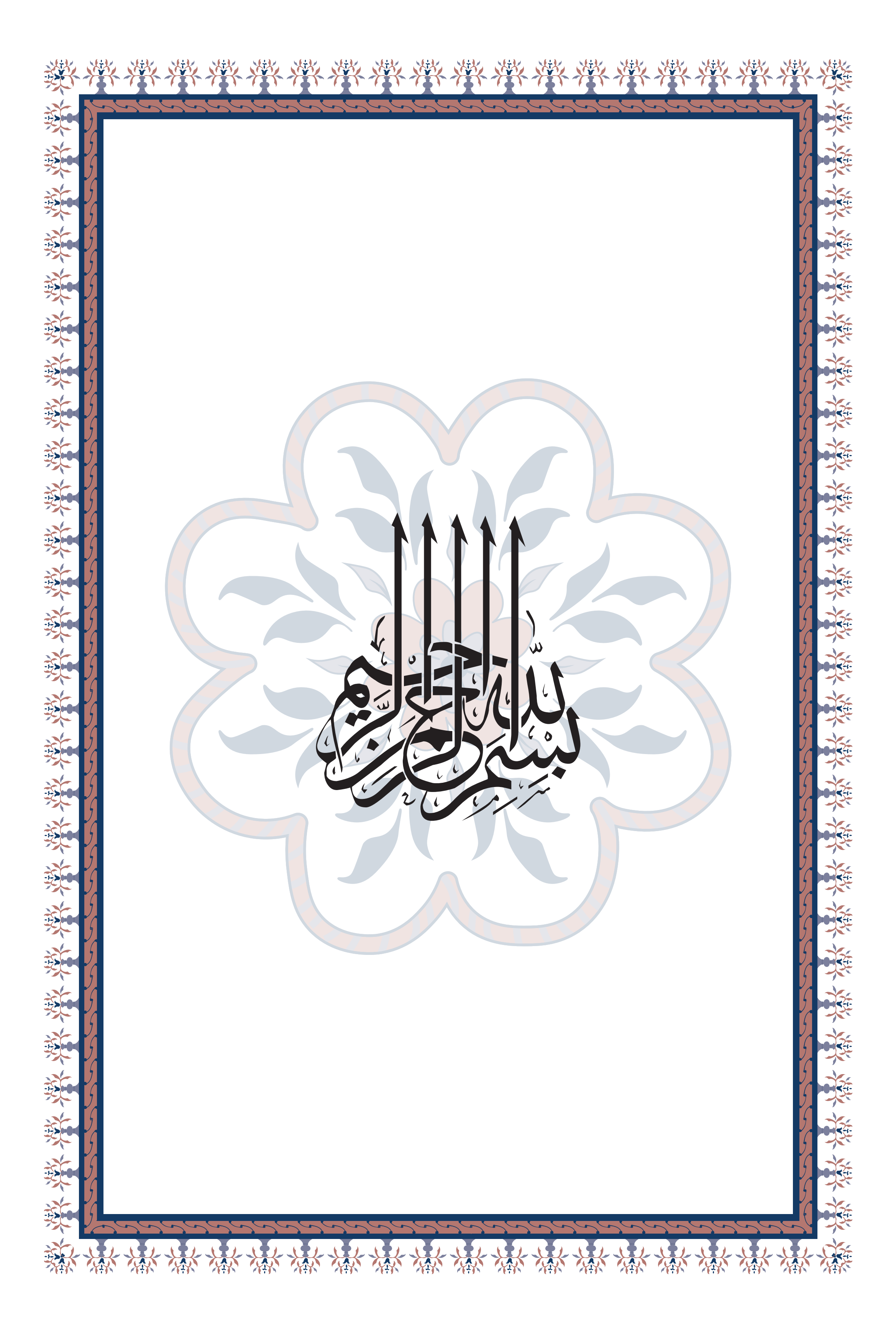

د. يوسف عبدالله حميتو

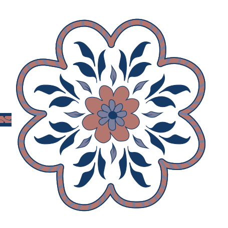
أستاذ أصول الفقه ومقاصد الشريعة

جامعة محمد بن زايد للعلوم الإنسانية


بسم الله الرحمن الرحيم







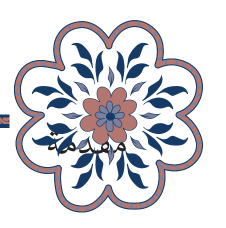
الكتاب كالمكلف، لا يسلم من المؤاخذة، ولا يرتفع عنه القلم

صبح الأعشى  القلقشندي

قال القاضي الفاضل عبد الرحيم البيساني:

إنه قد وقع لي شيء وما أدري أوقع لك أم لا؟ وها أنا أخبرك به، وذلك إني رأيتُ أنه لا يكتب أحد كتاباً في يومهِ إلا قال في غَدِهِ: لوُغيِّرَ هذا لكان أحسن، ولو زيد هذا لكان يُستحَسن، ولو قُدِّم هذا لكان أفضل، ولو تُرِك هذا لكان أجمل. وهذا أعظم العبر، وهو دليل على استيلاء النقص على جملة البشر!

كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون  حاجي خليفة، 14/1.




# مقدمة

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على خير الأنبياء، وإمام الأصفياء، محمد وعلى آله وصحبه، وعلى من سار على نهجه ودربه من الأولياء:

أما بعد:

أقدم لجمهور الباحثين الأكاديميين الجزء الأول من مشروع علمي، اخترت له عنوانا (تأصيل المقاصد وتقصيد الأصول) ، وهو عنوان يوحي بأنه مركب من شقين:

**الأول:** "تأصيل المقاصد" وهو الشق الذي يعنى به هذا الجزء، والغاية منه محاولة تجاوز فجوة في البحث المقصدي المعاصر، والتي تتمثل في الحديث عن المقاصد باعتبارها عند بعضهم فاكهة علمية فقط، وقضايا نظرية فلسفية لا تأثير لها في قضايا الاجتهاد والنظر الفقهي، أو باعتبارها عند بعض آخر علما مستقلا حيا بنفسه اقتضته حاجة العصر، وعقم المنهج الاجتهادي القديم.

**الثاني:** "تقصيد الأصول"، وهو الجزء الثاني الجاري العمل عليه، والغاية منه الحفر المعرفي عن أعمدة الجسور التي كانت ربطت بين أصول

الفقه وبين مقاصد الشريعة، منذ أن تبلورت الكليات اللغوية والشرعية التي قامت على الاجتهاد الأصولي، إلى أن أصيب الفقه بأدواء النابتات التي اجتَثَّتِ المقاصد من أرضها وانتزعتها من حضن أمها، إما إنكارا لبنوتها لأصول الفقه، وإما جعلا للمقاصد في صورة أن تلد الأمة ربَّتها.

وليعلم القارئ الكريم أنني في هذا العمل الذي أقدمه بين يديه، لست بصدد حديث عن تجديد "المقاصد"، أو عن تجديد "أصول الفقه"، أو في سياق تقديم مادة هي من قبيل المعاد المكرور من القول، فهذا أمر ليس من شأني هنا، وإن وقع فإنما يقع بالتبع لا بالأصالة؛ إذ الغاية تقديم عمل دافعه الشعور بثغرة كبيرة في البحث الأصولي والمقصدي، وقطيعة مستحدثة بين أصول الفقه ومقاصد الشريعة، وإسهاما في محاولات سد هذه الثغرة، دون أن أدعي التوفيق، أو أن أزهو فيها بالإبداع المضموني.

هي محاولة مبناها على كتاب "مشاهد من المقاصد" لشيخنا العلامة عبد الله بن بيه، رئيس مجلس الإمارات للإفتاء الشرعي، رئيس المجلس العلمي الأعلى جامعة محمد بن زايد للعلوم الإنسانية بأبوظبي، رئيس مركز الموطأ. وهو كتاب أراد أن يبين خطورة التعامل بالمقاصد ومعها، وإخراجها من النسق الهجين الذي أدخلتها فيه كتابات معاصرة في الشرق والغرب بمعناهما الواسع، وذلك ليستبين للقارئ أن المقاصد "ليست ترفا ذهنيا،

ولا ثقافة عامة، يتعاطاها الصحفي والاجتماعي، ولا موضوعا فلسفيا مجردا أو نظريا...".

### 1 - مشاهد من المقاصد" ضمن نسقه العلمي:

لقد وقف شيخنا بن بيه حفظه الله في حياته العلمية، والفكرية شاهدا، ومشاهدا، وشهيدا.

* فمن جهة أنه شاهد، فلأنه عاش وعايش عصرا تقلبت فيه الأوضاع، وعصفت بالخطاب الديني فيه عواصف متعددة، حملت بذور نوابت زرعت في أرض المجتمعات المسلمة، كلها تنتمي إلى الإسلام، وكلها تزعم أنها تقدم رؤية ورواية له، ويمكن تصنيفها إلى ثلاثة أصناف:

- صنف محافظ اختار مسلك الظاهرية بمعناها العام في تعامله مع النص والواقع.
- صنف حجر ما وسعه علماء المسلمين من قبل، حتى بلغ بهم التحجير الاستغناءَ عن أصول الفقه واستبدالها "بالمقاصد" التي صارت عندهم علما قائم الأركان، متكامل البنيان، يمكن بكل يسر ملأ خانات مقدماته العشر.

- صنف حداثي أراد أن يتجاوز ظاهرية الصنف الأول، ورجعية الصنف الثاني، وبنفس الوسيلة، أي: "المقاصد"، حتى ولو كان ذلك مراغمة غير صريحة للوحي تمسكا بالمصلحة العقلية التي ينبغي أن تعلو على كل اعتبار نصي أو لغوي أو سياقي، حتى ولو تطلب الأمر إسقاط ركنين شديدين من أركان الوحي، وهما: السنة الشريفة التي يرى فيها الكثيرون حائلا بينهم وبين ما يشتهون، واللغة العربية التي تشعرهم بالعجز.

الواقع أن هذه الأصناف الثلاثة حاضرة بقدر ما في "مشاهد من المقاصد"، وبقدر نصيبها من منهج التعضية والاجتزاء، فمن مستكف بالنصوص الجزئية مقتصر عليها، أو ممن استولى على وجدانه النظر الكلي حتى ملك عليه عقله فلا يتكلم إلا به ولا ينظر إلا منه، ومن هارب من الشريعة أصولا وفروعا، أو إلى جبل يعصمه من الرجعية والتخلف والظلامية بدعوى الحداثة والتنوير. وكلها تتطلب محاورات طويلة، وكل صنف منها لا بد أن يستدعى في محاورته الآليات الحِجاجية المناسبة له، لكن الذي يجمع بينها هو "المقاصد" تأصيلا وتفعيلا.

- ومن جهة أن الشيخ عبد الله بن بيه حفظه الله مُشاهِد، فلأنه وقف على مسارات الأصناف الثلاثة في عمره المبارك، ورأى ما جنته الأيادي على الشرعة المحمدية، فأشهر لها كتابه "أمالي الدلالات ومجالي الاختلافات" الذي وإن بدأ في صورة محاضرات جامعية، إلا أنه استحال أرضيةً أصوليةً يحتكم إليها النظر المقصدي كما كان في العصر الأول دون شطط ولا وكس، حاور بعضها، وأعرض أحيانا وليس دائما عن بعضها.

وثنّى شيخنا حفظه الله بكتابه "إثارات تجديدية في حقول الأصول" والذي أتى ليقول: رويدكم! فليقف كل واحد عند رتبته:

فالصنف الظاهري يحاكمه إلى أصول الفقه روحا، وإلى المنطق والبعد الفلسفي التشريعي منهجا، ويكشف عوار الجمود على المنقولات الجزئية، الذي جعل المسلمين يعيشون مبارزة ومنابزة حول كل فرعية في شتى المجالات الاجتماعية والاقتصادية والقانونية والتعايشية ، والحال أن المنظومة التعبدية والقانونية يجب أن تواكب مسيرة الحياة التي تشهد تغيرات هائلة من الذرة إلى المجرة .

والمؤدلِجون للمقاصد يحاكمهم الشيخ إلى أصول الفقه تأويلا وتعليلا

وتنزيلا، فيقول لهم: إن أصول الفقه المجال الأرحب لتوسيع الإدراكات، وترشيد التصورات، وتحرير محل النزاع وتحقيق المناط ، وبالتالي فمن الجناية على المسلمين الغفلة عن كون الأصول هي مزرعة استنبات الأحكام، وتلك غايتها ؛ لأن خلاف ذلك لن يكون إلا دعوى مقصدية مجردة عن مدارك الأصول، وعارية عن لباس الأدلة الذي هو لباس التقوى، وبالتالي، مهما كان لهذه الدعوى من صدق ومعقولية فإنها لن تتمتع بكامل ذلك كله ما لم تجب على سؤال: كيف؟ وهي إجابة لن تكون مماشية للموروث الفقهي إلا إذا تمسكت بعروة وثقى من أدلة الأصول .

أما الحداثيون الذي رفعوا دعوى تاريخية النص وظرفيته، فأمرهم آيل إلى قطع الصلة بالنص الشرعي واعتماد العقل المطلق، فإن الحكم عليهم أنهم إنما يقفزون إلى مجهول، ويخرجون من العلم إلى الجهل، ويهربون من ديمومة الشريعة .

- وكونه شهيدا، فمن باب قَالُواْ ﴿معذرة إِلَىٰ رَبِّكُم ﴾ (الأعراف: 164) وقد أتى كتاب "مشاهد من المقاصد" جامعا بين الشهادة والمشاهدة والشهود، ليؤدي هذه المهمة وليقول لطالب العلم: "انح هذا النحو" وذلك بالإبقاء على الوشائج الحميمة والتواصل بين أصول الفقه وبين مقاصد الشريعة، حتى تكون أصول الفقه

هي عينها المقاصد، والمقاصد هي عينها أصول الفقه، ويكون الاندماج بينهما اندماج الروح في الجسد، والمعدود في العدد.

## ٢ - حل معاقد مشاهد من المقاصد: السياق والدوافع

تراكم مضمون هذا العمل خلال ست سنوات من النظر فيه وتدريسه بمركز الموطأ ضمن برنامج إعداد العلماء الإماراتيين الذي يشرف عليه معالي العلامة عبد الله بن بيه، وضمن مساقات ماجستير "فقه الواقع" بجامعة محمد بن زايد للعلوم الإنسانية بأبوظبي الذي يعد أول ماجستير في العالم الإسلامي يحمل هذا العنوان، وفي مجموعات خاصة تضم عددا كبيرا من الراغبين في التعرف على كتاب "المشاهد" من عدة دول عربية، وأوروبية، وآسيوية، وإفريقية.

أثناء هذه الدروس والمحاضرات، كنت أستشكل متعلما مع الطلبة مجموعة من القضايا التي ترد في الكتاب، وكنا نتساءل عن السبب المفترض الذي قد يكون دفع الشيخ حفظه الله إلى عنونة كتابه بالمشاهد، وإلى اختيار عنوان خاص لكل مشهد، وإلى اختيار قضايا المشاهد، وإلى اصطفاء نصوص وأقوال شخصيات معينة من المتقدمين، وإلى الإشارة إلى أفكار معينة من أفكار المعاصرين، وإلى الرد عليها بتحليل، أو تأويل أو نقل.

وفي إحدى محاضرات "برنامج إعداد العلماء الإماراتيين"، طرحت علي طالبة نبيهة سؤالا في المشهد الثاني المتعلق بمسيرة إعمال المقاصد

والعمل بها، واستعملت في سؤالها لفظ "معاقد الإشكالات"، فحمدت لها حسن صياغتها للسؤال وتوظيفها للعبارة، وقد قالت بالحرف: "أليس من الممكن القول إن الشيخ بن بيه يضعنا أمام معاقد إشكالات تتعلق بنشأة المقاصد، خاصة حين تطرق إلى نقطتين مهمتين، أولاهما: أن الصحابة رضوان الله عليهم بنوا للأصول بناء كالكعبة. والثانية: لما أشار الشيخ إلى تأثير المدارس الكلامية وعلاقة الدرس الكلامي بالتعليل والمصلحة؟

ومن تلك اللحظة تبنيت استعمال لفظ "معاقد"؛ لأنه بالتأمل والربط، نجد أن الشيخ باختياره وسم كتابه بالمشاهد، أي أنه لا يقصد أن يستوعب كل مباحث المقاصد، وبالتالي فهو يثير القضايا القلقة والمقلقة في الدرس المقصدي.

إضافة إلى هذا، فرض علينا النقاش وضع عنوان كبير لعمل شيخنا في المشاهد، خاصة لما وصلنا إلى المشهد السادس المتعلق بمناحي الاستنجاد بالمقاصد، وذلك حين ربطه بالمشاهد الخمسة التي سبقته، لأصل مع الطلبة إلى خلاصة مفادها: أن الشيخ أراد بالمشاهد الأربعة الأولى تأصيل المقاصد من خلال أبعاد نظرية، وأراد بالمشهدين الخامس والسادس أن يُقَصِّد الأصول، فكانت الخلاصة أن كتاب "المشاهد" يسعى إلى "تأصيل المقاصد وتقصيد الأصول"، وهو العنوان ذاته الذي اخترناه للندوة العلمية الدولية الأولى لمركز الموطأ في نوفمبر 2019.

لقد وضعنا شيخنا حفظه الله بهذا الكتاب ضمن "محاورات" أحوجنا إليها ما نراه اليوم من تعسف في إعمال المقاصد، والخروج بها عن وظيفتها الأصلية، بسبب منطق الاصطفافات الأيديولوجية، وبسبب المنهج غير المنضبط في التوسل بها بغية تبرير أو شرعنة بعض المواقف التي لا تتمحض شرعية صرفة، وإنما هي مواقف بُنيت على رؤية معينة، تحدد لنفسها نتائج وتبني عليها مقدمات، وتضفي عليها الشرعية بتوظيف المقاصد، وتضخيم المصطلحات، ومحاكاة لغة الشرع، واحتكار الحق في تفسير وتأويل أحداث الواقع، ومحورة الذات والفهم بحيث يصبحان معياري قبول ورفض الآراء، ورد الحجج والبراهين، ومحاولة أسلمة كل ما هو إنساني، أو الانتقال بما شأنه الظنية إلى القطعية، أو من الإطلاق إلى التنسيب، أو العكس، وهو ما يخشى معه إخضاع الشرع والإنسان -وهما ركنا الوجود- لمنطق التشييء ومركزة الفكرة.

وهذا النوع من التعامل مع المقاصد، حمله الافتقار إلى المشروعية على الاحتماء بحمى بعض المفكرين، من الذين اضطرهم مشروعهم الفكري بوجه أو بآخر إلى تناول المقاصد من زاوية محددة، ودون ارتباط واضح وصريح بوظيفة المقاصد المتعارف عليها بين العلماء الذين نظروا لأسسها، وقعدوا لقواعدها، وانتحوا بها المنحى الذي يليق بها في خدمة النظر الفقهي

المتفاعل والمنفعل مع الواقع، ومع ذلك نرى من هذا الاتجاه نوعا من اعتقاد الولاية العلمية في هؤلاء المفكرين، ولاية أهلتهم -بزعمهم- إلى أن يكونوا في زمرة العلماء بالمقاصد، لا، بل إلى أن يكونوا علماء مقصَديين، تتهاوى أمام تنظيراتهم وتجريداتهم أنظار المتقدمين، وتنظيرات السابقين.

من الموضوعية والواقعية الإقرار بأن تجديد صياغة الخطاب الديني أمر يفرضه العصر، لكنه إقرار مشروط بأن يكون هذا التجديد منضبطا تأصيلا، منهجيا تأويلا وتعليلا، واقعيا تنزيلا. لكن هذه الموضوعية لا تبيح تجاوز سؤالَي "ما الذي ينبغي أن يُجدد؟"، و"كيف ينبغي أن يجدد؟" وهذا كله لا يمكن أن يقع بما يمكن أن نسميه "لغةَ المثقفين"، وهي نوع من اللغة التي ابتدعها بعض المتشرعة في تناول المقاصد بغية إخراج الخطاب الديني من أزمته، وإزالة الصدأ عن العقل المسلم، ونفض غبار قرون الجمود المتراكم عليه.

### ٣ - منهجيتي في حل معاقد المشاهد:

- أنقل كلام شيخنا العلامة عبد الله بن بيه في المشاهد وأضعه معزوا ضمن إطار خاص.

- أعنون كل معقد، وكل مبحث أو مسألة أو فرع بعنوان مستوحى من الفكرة التي يعالجها الشيخ.

- أحيانا قد أتجاوز بعض الفقرات لأسباب منها تمثيلا لا حصرا أن موضوعها سيرد في سياق تفصيلي متكرر، أو أن تناولها يحتاج إلى توسع كبير لا يخدم الغاية، كمقاصد المكلفين ضمن الحديث عن تعريف المقاصد فلها سياق آخر، أو للحفاظ على نسق الكتابة والتحليل، وقد أنقل ضمن التحليل كلاما للشيخ من مواضع لم ترد بعض، وقد أحلل بعض كلامه بناء على ما أورده في كتبه الأخرى.

- أحيانا يورد الشيخ كلاما طويلا لأحد الأئمة المتقدمين، فيكتفي به عن كلام نفسه، فيحتاج الأمر إلى تقسيم الكلام، وعنونته عناوين صغيرة.

- استفضت في الحديث عن معنى المقاصد لغة، وتوسعت في كيفية بنائها مصطلحا ومفهوما، بناء على قناعتي أن الحديث عن المقاصد وتعريفها لا بد أن يتأسس على نسق تاريخي يبين أنها ليس، ولم تكن، ولن تكون ترفا علميا.

- حللت تعريف الشيخ عبد الله بن بيه تحليلا واسعا جدا، لأقرب للقارئ والمتلقي المقاربة والرؤية المقصدية لدى الشيخ، دون أن

أدعي أن هذا ما يقصده على الحق والحقيقة، وعلى التقرير والتعيين، وإنما وفق ما فهمته ورأيته مما لا أزعم فيه الحق والصواب.

- توسعت في بعض ما أجمله الشيخ أو أشار إليه مجرد إشارة، وخاصة من علم المنطق، أو من علم الكلام والقضايا الكلامية، وكذلك في تحليل بعض مواقف الصحابة وهم يبنون كعبة المقاصد، وبعض كلام العلماء المنظرين من أمثال الجويني والغزالي والعز والقرافي والطوفي وابن القيم والشاطبي رحمهم الله جميعا، عند الحديث عن مسيرة العمل بالمقاصد، وعند الحديث عن بعض القضايا المقلقة المتعلقة بها، وذلك لأني رأيت سياق الحل مختلفا عن سياق عقد المعاقد، فالشيخ كان في كتابه المشاهد محاضرا ومخاطبا نخبة محددة، أما سياق الحل والتحليل فيتوجه رأسا إلى الطلبة والباحثين في الجامعات والمؤسسات البحثية.
- قد أضيف في بعض المعاقد قضايا معينة لم يوردها الشيخ، ورأيتها مفيدة في سياقها، إما سمعتها من الشيخ مباشرة، أو من بعض المنتمين إلى محيطه العائلي، أو ممن خالطوا الشيخ علميا وعايشوه زمنا قبلي، أو حضروا مواطن لم أحضرها.

- حرصت على توثيق وتأصيل كل فكرة شكلت بنية معقد من المعاقد بحسب ما علمني الله، وبحسب ما أمكنني من المصادر الأصيلة، إما نقلا مباشرا، وإما اقتباسا، وإما استلهاما.
- حرصت على أن يكون أكثر استشهادي بكلام العلماء المتقدمين، حتى يبقى القارئ والطالب على صلة بلغة العلم والعلماء، ويبتعد ما أمكن عن لغة المثقفين التي طغت على البحث الشرعي المعاصر، فلم أحل على المعاصرين - لا استهانة بهم ولا تقليلا منهم معاذ الله - إلا في بعض المواضع لا تقوى على المقارنة.
- حاولت أن أدعم عملي ببعض الرسوم التوضيحية، أو الملخصة لقضية، حتى ترتسم في ذهن القارئ والمتلقي.

وقبل الختام، أتقدم بخالص الشكر والثناء إلى معالي الشيخ عبد الله بن بيه على رعايته لهذا العمل، وإلى سعادة الدكتور خليفة مبارك الظاهري مدير جامعة محمد بن زايد للعلوم الإنسانية على دعمه السخي لإخراج هذا الجهد المضني، سعيا منه إلى توفير مادة علمية تكون عونا لطلبة الجامعة وغيرهم من الباحثين والدارسين.

وختاما، أطلب من القارئ الكريم إذ عرضت عليه عقلي وقلبي، أن يقرأ هذا الكتاب قراءة المنصف، فإن وجد فيه صوابا فهو من الله قطعا ولله تعالى الحمد والمنة، وهو ما كان القصد إليه، وإن وجد فيه خللا أو نقصا فهو حتما مني ومن الشيطان، وأي عمل بشر لم يكن النقص فيه هو الأصل؟ فليهد إلي ما يجده من عيب عسى الله أن يستر عيبه، فإني قد بذلت فيه ما وجدت من المكنة والمؤنة والظهر، فإن لم يكن منه دعاء الشكر، فإني أرضى منه بدعاء الاستغفار.

وكتبه: يوسف عبد الله حميتو

أبوظبي

خامس ذي الحجة 1444هـ/23 يونيو 2023م



# تعريف المقاصد

## إلماعة بين يدي تعريف المقاصد: "المفهوم" و"المصطلح"

### المسألة الأولى: المفهوم والمصطلح

إشكال "المفهوم" و"المصطلح"، المبني على سؤال "ما هو" أحد إشكالات البحث العلمي في مختلف تمثلاته سواء أكان ذلك في حقل العلوم التجريبية والدقيقة، أم في مجال العلوم الإنسانية على اختلاف تخصصاتها. وهي إشكالية تعود إلى طبيعة "المفهوم" الذي لا تتشكل صورته إلا من خلال تطور معرفي تاريخي ضمن سياقات متطورة، مما يعني أن طبيعة "المفهوم" لا تنحصر في صورة محددة، إذ إنها تبقى قابلة للتأثر بالتحولات المعرفية التي ينتجها الواقع والتاريخ، وكلما كانت هذه التحولات مرتبطة بنسق منظم، دفعت بالمفهوم إلى اتجاه إبداع مصطلحات لفظية قابلة للتداول تضبط ساحة حركته المعرفية، وتخرجه من الوجود الذهني إلى الوجود الخارجي، أي أنه ينتقل من وجود بالقوة إلى وجود بالفعل.

غير أن "سؤال: ما هو" لا يفرض نفسه على التفكير والتأمل دون شعور بقضية توجبه وتستدعي البحث لها عن جواب القصد منه أن يكون شاملا لكل عناصر تلك القضية وعلائقها وعلاقاتها، جامعا لعناصرها، مانعا من دخول ما لا ينتمي إليها في تصورها، بحيث ترتسم بذلك صورة وطبيعة وجوهر الشيء المعرَّف من خلال عبارات لفظية.

إن "سؤال: ما هو" يستجيب لدواعي تفعيل لغة العلم الذي يعتني بدراسة مجال القضية ويسهم في بناء تصور ذهني يخضع لضوابط لغوية ومنطقية وتاريخية لنشأة القضايا وتأثيرها في صناعة المصطلحات وتطورها، مع الإحاطة بالمباحث العلمية التي تفرض على الباحث التعريج عليها لتتضح عنده صورة "المفهوم" في إطلاقه العام، أو "المصطلح" الذي لا يمكن عزله عن إطاره اللغوي والزمني الذي نشأ فيه وانبثق منه.

إن قضية تعريف "المفهوم" أو"المصطلح" باعتبارها طريقا موصلا إلى مطلوب تصديقي[1]، ليست عملية سهلة تعتمد على مجرد توظيف الألفاظ، بل إن وراء ذلك مجهودا عظيما من السعي إلى الإحاطة بكلياته وجزئياته وعلاقاته ومصاقباته من أجل توضيح أو على الأقل تقريب ماهيته لكي يستقيم الفهم ويحصل العلم.

ثم إن "المصطلح" باعتباره عند اللغويين "اتفاق طائفة مخصوصة على أمر مخصوص"[2] قد يكون ذا تصور وتطبيق في عصر معين عند أهل تلك الطائفة، ثم يتطور استعماله، بل ويتغير في عصر آخر، كمصطلح "النسخ"، ومعنى هذا أن عملية التعريف تبسط مكونات "المصطلح"

---

(1) كشاف اصطلاحات الفنون، للتهانوي، 798/1.

(2) - تاج العروس، للمرتضى الزبيدي، 551/6.

ليسهل تلقيه وتصوره وتصديقه، "من خلال عبارات تبلغ الغرض من غير قصور ولا ازدياد، يفهمها المبتدئون، ويحسنها المنتهون"[1].

وقد يكون "المصطلح" أو "المفهوم" أمرا ممارَسا عمليا، لكن ليس له قالَبٌ لغوي، ثم ينشأ بعد ذلك ليدل على المعنى الذي استقر عليه كالإجماع والقياس وسد الذرائع، و"المقاصدِ" موضوعِ هذا العمل، ولذلك يسعى المتخصصون إلى "ارتياد أبلغ الألفاظ، وأبعدها عن الإيهام، وأقربها إلى الأفهام"[2].

إن كثيرا من الممارسين للبحث الشرعي يعتقد أن مجرد تقديم تعريف لمصطلح ما يكون كافيا لتوضيح "المفهوم" المرتبط به مع كل علائقه وعلاقاته وضمائمه، هذا صحيح باعتبار أن "المفهوم" بحاجة إلى مصطلحات؛ لأنه من المحال "أن يوضع اسم أو غير اسم لغير معلوم، ولأن المواضعة كالإشارة"[3]، فيحتاج المفهوم بذلك إلى ما تثبت به هويته في السياقات التواصلية، لكن باعتبار آخر، لا يمكن "للمصطلح" أن يقرب "المفهوم" وينزله من سماء التصورات إلى أرض التصديقات، دون أن يكون لسيرورة "المفهوم" أثرها عليه من حيث السياقات النظرية والمعرفية وعوامل التنشئة والظلال الثقافية والمجتمعية كما وصفها بعض الباحثين[4]، والتطورات

---

(1) – البرهان، للجويني، 39/1، الفقرة: 71.

(2) – نفسه، 215/1، الفقرة: 488.

(3) – دلائل الإعجاز، للجرجاني، ص: 540.

(4)– المفهوم الشرعي، رسالة دكتوراه بمؤسسة دار الحديث الحسنية بالرباط، للدكتور محمد المحجوب بن بيه،

التي عرفتها البيئة العلمية المنتجة للمفهوم زمانا ومكانا وقضايا، وذلك حتى يكون "المصطلح" علامة لغوية على "المفهوم"، ولتنسجم الطبيعة الفكرية العقلية التجريدية "للمفهوم" مع الطبيعة اللغوية المادية "للمصطلح"، وليتفادى الباحث السقوط في فخ "المصطلح" باعتباره عملا لسانيا فقط، إذ بدون ربط "المصطلح" بالخلفيات المتعلقة "بالمفهوم" سيكون "المصطلح" أبعد ما يكون عن وظيفته.

لكن هذا لن يعفي من إشكال كبير يعترض التعامل مع "المفهوم"، وهو مدى القدرة على إخراجه إلى الوجود المادي بدقة، وكيف يمكن أن يستوعب تعريفه تطوره وانتقالاته الدلالية ومدركاته الحسية الواقعية؟ وهذا هو الإشكال الغالب على كثير من "المفاهيم" لدى الباحثين المعاصرين في مجال العلوم الشرعية، وإن كنا نسلم أن الحاكم في مجال الشرعيات هو خصوصيات موضوع "المفهوم"، وليس المطلوب هو الدقة المتناهية، فقط يشترط ألا "ينفك المفهوم عن أثر اللفظ بما يشوب دلالته من الظلال الإشارية، بحيث يند عن الحصر والحد في العبارة"[1]، مع استحضار الأسباب التاريخية والمعرفية الراجعة إلى "اختلاف بيئة النشأة، واختلاف المنظور

---

تحت إشراف الدكتور حميد عشاق، 2021. نسخة خاصة.

(1) - المفهوم الشرعي، محمد محجوب، ص: 68.

الذي اتخذه الواضع حين وضع المصطلح"[1].

ما نريد أن نصل إليه، هو أن نشأة "المفهوم" باعتباره تصورا، يتدرج من خلال تصور العقل له ضمن صورة ذهنية "سواء وضعت بإزائها الألفاظ أم لا"[2]، أي: أن العقل يستنتج العلاقات المحسوسة القائمة بين مجموعة من المواضيع، ثم يتصور خصائص كل موضوع وما يتميز به عن غيره، ثم بعد ذلك يتصورها ضمن وحدة نسق معرفي تؤول إلى التجريد والتمثل الذهني المنطلق من الأجزاء والأفراد إلى الكليات والأصناف

إذن، ليس التعامل مع "المصطلح" أو "المفهوم" ترفا علميا، بل هو ضرورة في كل علم فكلما كان المصطلح واضح المعنى أو على الأقل قريبا من الوضوح انفتحت أمام دارسه آفاق الفهم خاصة إذا كان "المصطلح" أكثر التصاقا باللسان لا بمجرد اللغة كما يقول كثير من منظري الدراسات اللغوية واللسانية الحديثة، ومعنى اللسان معهود أهله ومنهج تفكيرهم وطريقة تعبيرهم على المعاني التي يقصدونها في مخاطباتهم، يقول ابن خلدون: "اعلم أنّ اللغة في المتعارف هي عبارة المتكلم عن مقصوده، وتلك العبارة

(1) - المفهوم الشرعي، ص: 90.

(2) - الكليات لأبي البقاء الكفوي، ص:860.

فِعلٌ لساني ناشئ عن القصد لإفادة الكلام، فلا بُدَّ أن تصير ملكةً مُتقرِّرةً في العضو الفاعل لها وهو اللسان، وهو في كل أمَّةٍ بحسَب اصطلاحاتهم")[1].

غير أنه رغم أهمية سؤال التعريف، إلا أن بعض المصطلحات عند بعض المتقدمين معروفة بداهة وفطرة، وتستغني عن التحديد[2]، كمصطلح الطلب والصوت، والعلم...، فكان كثير منهم يستنكف أو يستنكر تعريف ما هو من هذا القبيل، ولكن هذا لم يكن دائما متيسرا؛ بل إن أهل الصناعات كثيرا ما ألجأتهم الضرورة والمقاصد الكامنة وراء التعريف، وخاصة ما يتعلق بتقريب المصطلح والمفهوم، إلى إيجاد مصطلحات لا يجدون لها عند العرب استعمالا، أو أنها وجدت لكنها نقلت واستعملت في سياقات أخرى، فيتواضعون على اصطلاحاتهم ابتداءا، أو نقلا من حقل معرفي آخر إلى حقلهم، "ليرتاض بها المتعلمون ويتناولوها عن قرب"[3]، لأنه لا يمتنع "أن تحدث لغات كثيرة بسبب الاصطلاح، بل ذلك معلوم

(1) - تاريخ ابن خلدون، ص: 753/1

(2) مفتاح العلوم للسكاكي، ص: 302.

(3) شرح كتاب سيبويه، للسيرافي، 15/1.

بالضرورة، ألا ترى أن الناس يتحدثون في كل زمان ألفاظا ما كانوا يستعملونها قبل ذلك"[1].

## المسألة الثانية: المقاصد بين "المفهوم" وبين "المصطلح"

غالب من تناول تعريف "المقاصد" ينطلق من مسلمة تعريفها وفق قوالب لغوية مؤطرة بأطر منطقية توقع في نوع من الوهم بأن مصطلح "المقاصد" ليس عصيا على التحديد والتعريف، ولكن عند التأمل يحصل عندنا ظن غالب بأن "المقاصد" لا يمكن التعامل معها فقط باعتبارها "مصطلحا" فقط، وإنما باعتبارها "مفهوما"، لكنها ليست أي مفهوم اتفق، وإنما ذلك المفهوم المنتمي إلى دائرة المفاهيم المتنازع عليها جوهريا بحسب نظرية والتر برايس غالي[2]، ونعني بها تلك "المفاهيم" التي لا تسمح بنيتها وتركيبتها ونشأتها بالاتفاق على تعريف موحد يرفع الخلاف، لأن كل واحد من الأطراف المتنازعة حول المفهوم يدلي بحججه وتعليلاته، لكن ذلك كله مشروط بألا يكون من منطلق الذوق والتحيز، أو من باب ما حذر منه ابن حزم حين قال: "الأصل في كل بلاء وعماء، وتخليط وفساد، اختلاط أسماء ووقوع اسم واحد على معاني كثيرة، فيخبر المخبر

---

(1) المحصول في علم الأصول، للرازي، 144/1.

(2) ('WB Gallie, 'Essentially Contested Concepts' (1956) 56 Proceedings of the Aristotelian Society 167 (hereafter 'ECC-

بذلك الاسم وهو يريد أحد المعاني التي تحته، فيحمله السامع على غير ذلك المعنى الذي أراد المخبر فيقع البلاء والإشكال، وهذا في الشريعة أضر شيء وأشده هلاكا لمن اعتقد الباطل إلا من وفقه الله تعالى"[1].

إن القضية مردها إلى ذلك التداخل العميق بين "المفهوم" وبين "المصطلح"، إلى درجة قد تبلغ عدم التمييز والتمايز، لا سيما أن بعض تعريفات المفهوم هي في حد ذاتها تصلح للمصطلح والعكس، باعتبار أن المفهوم من حيث الصيغة هو مصطلح مضمونا، والمصطلح باعتباره رمزا لغويا هو مفهوم.

إذن، ورعيا بما سبق، فإن اعتبار "المقاصد" مصطلحا متفقا عليه قد بلغ النضج، أمر يجب الاحتياط فيه، وعدم أخذه على إطلاقه، فهو وإن كان قد حصل عليه الاتفاق كلفظ مستعمل بين العلماء، متلقى بالقبول بينهم، فإنه كمعنى لم يستقم له تعريف واحد محكم، وهو ما يبقيه في دائرة المفهوم الذي نعبر به عن مؤطرات وموجهات العملية الاجتهادية المنطلقة في إنتاج الأحكام من أصول الفقه والآيلة إليه، والمستندة إلى العلاقة بين عدد من الثنائيات المفهومية المندرجة تحت مسمى "المقاصد" باعتباره رمزا لغويا للمفهوم الذي تدل عليه، مما يعني أن "المقاصد" ينبغي أن تدرس تحت أنوار متراكبة غير متزاحمة، وهي:

---

(1) - الإحكام في أصول الأحكام، لابن حزم، 101/8.

- نور أصلها اللغوي، باعتبار اللغة مفتاح الولوج إلى الفضاءات الدلالية، ومعرفة التركيبة الصرفية ومدلولاتها، وهذا على اعتبار أن غالبية "المفاهيم" وكذلك "المصطلحات" تنطلق من المعنى اللغوي إلى المعنى الاصطلاحي.
- نور سؤال الماهية الذي يجد بعض جوانب جوابه في علم المنطق، وذلك من خلال تتبعنا لمفهوم "المقاصد" وتمظهراته في المعاني المفردة والمعاني المتعددة، لتتركب من ذلك ماهية تفضي إلى معنى كونها "مقاصد"، أي: أن "المقاصد" مركب من ذاتيات وصفات يتحقق بها معنى المقصدية، فتكون الغاية هي إثبات أو انتزاع تلك الصفات تقريبا وتغليبا، ومن ذلك أنها معانٍ أو غاياتٌ، وكل معنى أو غاية هو مقصد، لكنه لا يكون شرعيا إلا إذا كان مقصودا للشارع لا للخلق، وأنها ضرورية، وتحسينية، وحاجية، وكلية، وجزئية...فما خرج عن هذه وأخياتها التي لم تذكر فليست داخلا في مقاصد الشرع، ثم يختلف النظار بعد ذلك هل بقي من المقومات صفة لم تذكر، أم أننا أحطنا بماهية "المقاصد" إحاطة جامعة مانعة...[1].

(1) - المفهوم الشرعي، ص: 31.

- نور النسق المعرفي المنشئ لها وللمفاهيم المتصلة بها، كمفهوم المصلحة، والكلي والجزئي...فهذه كلها ومثيلاتها في الدرس الأصولي مثلت مفاهيم ضمن النسق المعرفي الأصولي والعقدي...
- نور الظلال التاريخية والثقافية الحافة بها وعوامل النشأة، كسياقات الجدل الأصولي، والجدل العقدي، وذلك بسبب أن حركة "المفهوم"/"المصطلح" قد تستغرق زمنا طويلا لينتقل من الدلالة اللفظية إلى الدلالة المفهومية.

كل ذلك يُلزم الباحث بأن يكون حذرا جدا في التعامل مع "المقاصد"، وألا يفصلها عن وضعها كمفهوم له صيرورة وتاريخ، حتى وإن كان هذا التاريخ متعرجا، ويمر عند الضرورة من خلال مشكلات أخرى -متعلقة بها- لها علاقة بمفاهيم أخرى، وهذا سينطبق حتى على"المصطلح" الحامل للمفهوم؛ إذ هو أيضا ينبغي أن يفهم في إطار أنساق العلاقات الثابتة للمفهوم مع غيره من المفاهيم؛ لأن هذا التلاقي على مسطحات متنوعة[1] لا محيد عنه، ويجعل كل مفهوم يحيل إلى مفاهيم أخرى، ليس فقط من داخل

(1)ما الفلسفة؟ جيل دولوز، ص: 41. ترجمة: مطاع الصفدي.

تاريخه، وإنما من داخل صيرورته واقتراناته الحاضرة[1]، وهذا إن أعملناه في التعامل مع "المقاصد" يسر علينا أن ندرك أن التعامل معها باعتبارها "مفهوما" يوجب التعامل في داخلها مع "مفاهيم" و"مصطلحات/مفاهيم" هي من مركباتها المتمايزة وغير المنفصلة في الوقت ذاته، والمنتظمة ضمن ماهية "المقاصد" التي يمكن أن نصفها بأنها واقعية دون أن تكون متحققة، ومثالية دون تجريد، وهذا ما يجعل لها طبعا سيالا في كل تفاصيل الشريعة، وأحد مؤطرات الأبعاد النظرية لفلسفة التشريع الإسلامي الشمولية المستوعبة للزمان والمكان، والتي كما يقول شيخنا العلامة بن بيه حفظه الله تُقدم «إجابة لثلاثة أسئلة أساسية:

- ما مدى استجابة التشريع الإسلامي للقضايا البشرية المتجددة واللا متناهية؟
- ما مدى ملاءمة هذا التشريع للمصالح الإنسانية وضرورات الحياة؟
- ما هي المكانة الممنوحة للاجتهاد البشري العقلي المؤطر بالوحي في

(1) ما الفلسفة؟، ص: 42.

التشريع الإسلامي؟»[1]

إن عملية التعريف لغة واصطلاحا تهدف إلى أهداف كثيرة أهمها:

- تأصيل المفهوم/المصطلح لغويا، ومعناه البحث في أصوله وشواهده اللغوية وضعا واستعمالا، وبيان صوره الاشتقاقية ومرادفاته والمصطلحات المصاقبة له.
- استقراء المعاني الثابتة "للمفهوم/ المصطلح" من بنيته وصيغته وأوزانه الصرفية، والتي لها تأثير كبير في بيان معناه.
- الاستدلال باللغة في الجدل والخلاف العقدي والأصولي والفقهي، وذلك باعتبار أن للغة حضورها وتأثيرها القوي في بناء الأدلة وتوجيه وتعليل الاختلاف. وليس هذا مقتصرا على هذه المجالات، بل إنه ما من علم من العلوم الشرعية إلا وهو مفتقر إلى العربية وعلومها، قال الزمخشري: "وذلك أنهم لا يجدون -أي: العلماء- علما من العلوم الإسلامية فقهِها وكلامِها وعلْمي تفسيرها وأخبارها إلا وافتقاره إلى العربية بين لا يُدفعُ، ومكشوف لا يتقنع"[2].

(1) مشاهد من المقاصد، ص: 20-21.

(2) المفصل في صناعة الإعراب، للزمخشري، ص: 18.

- تتبع ورود "المفهوم/ المصطلح" بلفظه في المصادر التي أوردته، وذلك لرَصْد التطور الدلالي للمصطلح، وحَصْر ماصدُقاتِه وإطلاقاته، ونُضْج استعماله.
- تتبع تطور النسق المعرفي والنظري الذي نشأ فيه "المفهوم/ المصطلح"، وهذا النسق إما أن يكون نسقا عاما يتعلق بالعلم الذي ينتمي إليه "المفهوم/المصطلح"، وإما أن يكون نسقا خاصا لدى أحد العلماء الذين أسهموا في نضج النظرية عبر تاريخها، وهذا ما ينطبق بصورتيه على مصطلح "المقاصد".
- محاكمة المتسورين والمتطفلين على الحقل المعرفي إلى أصوله وقواعده المصطلحية، خاصة في موضوع المقاصد، ونعني أولئك الذي يتمسكون بمجرد ظاهر المسميات دون غوص في عمق مدلولاتها، أو أولئك الذين أقعدهم العجز عن ركوب مطية أصول الفقه، وقصرت بهم نفقة الطريق فاكتفوا بالحل السهل، وذلك باتهام أصول الفقه بالعجز عن مواكبة العصر واستعاضوا عنها بمقاصد الشريعة.

لذلك من المهم جدا للطالب والباحث أثناء تلقيه للمصطلحات

وتعامله معها، أن يعرف كيف نشأت، وكيف استعملت، والمصادر الأولى التي ذكرت فيها، وخصائص ورودها في هذه المصادر حتى أصبحت مصطلحات ثابتة ضمن النسق المعرفي، وهذا ينطبق على معظم العلوم الشرعية وعلوم الشريعة، كما ينطبق على غيرها.

هذا يعني أن تتبع "المفهوم" أو "المصطلح" في البيئة الأصلية المنشئة له، ورصد ثباته أو تغيره ضمن السياقات التي مر بها حتى استقر على اصطلاح أهل الفن الذي انتمى إليه، وملاحظة حجم الارتباط بينه وبين دلالته اللغوية التي نشأ عنها، وبين دلالاته التي التصقت به أثناء سيرورته.

وليست "المقاصد" بدعا من الأمر، إذ لا يستقيم تصور معناها إلا بتأصيل مبناه تأصيلا لغويا، واعتماد تجذيره اللغوي وما يدل عليه من معانٍ يستعان بها في بناء المفهوم. وهذا ما استحضره الشيخ العلامة عبد الله بن بيه حفظه الله وهو يعالج في هذا المشهد تعريف المقاصد، كما ستقف عليه في موضعه.

تحمل "المقاصد" في طياتها سيرورة تاريخية ارتبطت مقدماتها بالوحيين لفظا ومعنى، نزولا وتنزيلا، تحكما وتعليلا، وهو معنى لطيف تختصره جملة أبي حامد الغزالي حين قال معلقا على موقفي أبي بكر الصديق وعمر

رضي الله عنهما من مسألة المساواة والمفاضلة في العطاء بين المسلمين: "واعلم أن جميع ذلك مقاصد الشرع، وإنما قبلة المجتهد مقاصد الشرع، فكيف ما تقلب وهو يراعي مقصود الشرع فهو مستقبل للقبلة، كالذي أحاطت به جدران الكعبة..."[1].

إن هاتين الصيرورة والسيرورة اللتين حكمتا مسيرة إعمال المقاصد والتعامل بها، ينبغي أن تبقى حاضرة في بناء تعريفها، وتراعى في استجماع عناصر "المفهوم" الذي يرمز إليه "المصطلح"، إذ غالب ما نراه اليوم من تعريفات المعاصرين فيه نوع إغفال كلي أو جزئي للطبيعة التركيبية للمقاصد مفهوما ومصطلحا، في حين أن الأولى عند العجز عن التعريف الجامع المانع في صورته المنطقية، تقديمُ تعريف عصي على لغة المثقفين، ويتمايز عن التناول السطحي للمقاصد، يوحي بدلالاتها المركبة، ويفضي إلى مجالاتها وماصدقاتها المتشعبة.

لكن الذي ينبغي استحضاره في تعريف المقاصد، أو لنقل في تركيب تعريف المقاصد وحتى قبل توظيف السياقات اللغوية والفكرية لنشأتها، هو الجمع بين الحق والحقيقة كما قال الغزالي[2]، وهما طرفان غير متضادين

(1) المفصل في صناعة الإعراب، للزمخشري، ص: 18.

( ) - الغزالي، حقيقة القولين، ص: 103.

ولا متناقضين، بل كل واحد منهما آخذ بيد الآخر، فمن جهة الحق تقوم مراعاة مصلحة الخلق مع ما قد يصاحبها من تفاوت بينهم أو مساواة ظاهرهما معا الحيف. ومن جهة الحقيقة، يقوم أمران، أولهما: العدل الذي هو فعل الباري تعالى في خلق السماوات والأرض، وهو ما ينتفي معه كل معنى للحيف الظاهر في تصرفات الشارع. وثانيهما: اعتبار مقاصد المكلفين ونياتهم، وحالهم ومآلهم.

وبين الطرفين يقوم تبعا ما يستلزمه التكامل بين الحق والحقيقة، من أخيات بها ينشر طي "المقاصد" تصورا وتنزيلا، كمبدأ موافقة مقاصد المكلفين لمقاصد الشارع، وقاعدة مراعاة مصلحة الخلق، وموازنات النقل والعقل، والتعليل والتعبد، والكلي والجزئي، والأصلي والتبعي.

ولعل هذا ما يمكن أن ندرك على ضوئه عمق عنوان الغزالي في مستصفاه، حيث -وهو يتناول مطلب الحدود والتعريفات- وضع عنوانه "في طريق اقتناص الحد"( )، وهو عنوان بليغ العبارة دقيق الوصف، إذ ليس من اليسير على من يعالج الحدود أن يضع حدا لا يكون عليه اعتراض أو انتقاد، وهذا شأن "المقاصد"، فأقصى جهد أحدهم أن يقرب مشمولاتها لضبط سلامة توظيفها ولتكون أقرب إلى المنحى الأعدل الأوسط، بلا شطط ولا وكس.

مناسبة ما سبق تكمن في أن شيخنا العلامة بن بيه حفظه الله في كتابه "مشاهد من المقاصد" أطال النَّفّسَ في تعريف "المقاصد" بطريقة خاصة اعتمدت على بعض جهود العلماء التي اختارها ورأى فيها مساعدة له على تحقيق غاية اختصاص تعريف المقاصد بمشهد خاص، وكون شيخنا أفرد له مشهدا مستقلا فيه تدليل على أن هذا المفهوم لم يقدَّم بعدُ إلى الباحثين والمعتنين بالدرس المقصدي في صورة أقرب ما تكون إلى الانضباط، خاصة في الدراسات المعاصرة؛ ومن ثم فالمتلقي في حاجة إلى تحليل أصولي لبعض تلك التعريفات، ليدرك أن تعريف المقاصد ليس مجرد بناء لغوي، أو اختيار لفظي يضعه العالم، بل لا بد أن يكون هذا التعريف خادما للعلم ومقاصده، مقربا لمعنى المصطلح.

## المعقد الأول: التعريف اللغوي للمقاصد

مسألة: قيمة التعريف اللغوي في بناء المفهوم والمصطلح

للعربية أسرار في معانيها، تنبئ عنها ألفاظها ومبانيها السَّماعية والقياسية كما يقول الإمام ابن جني: "فكأن العرب إنما تحلي ألفاظها وتدبجها وتشيها وتزخرفها عناية بالمعاني التي وراءها وتوصلا بها إلى إدراك مطالبها"[1].

(1)- الخصائص، 225/1.

يقرر القلقشندي أن "معرفة المصطلح هي اللازم المحتّم، والمهمّ المقدّم، لعموم الحاجة إليه. واقتصار القاصر عليه"[1]، ولذلك ليس من العبث المعرفي أنه كلما كان موضوع البحث مصطلحا أو مفهوما أوينا إلى معاجم اللغة وأمهات العربية، ومعاني نحوها وصرفها نستمد منها وسائل الدعم ومآخذ الفهم. وستجد أن علماء اللغة القدامى والمعاصرين لهم عناية بالبحث في المصطلح وجذره اللغوي، في سعي إلى ضبط معناه وتقريبه إلى الأفهام، وخاصة إذا كان المفهوم اللغوي يتأسس عليه المعنى الاصطلاحي أو يمثل جزءا من ماهيته، وذلك باعتبار أن "الألفاظ للمعاني أزِمَّة، وعليها أدلة، وإليها موصلة، وعلى المراد منها محصلة"[2].

لذلك كانت العناية بالتعريف اللغوي أحد أهم مسالك العلماء في تقريب المصطلحات وشرحها، وأكثر اعتمادهم على التعريف المعجمي، أو على الاشتقاق الصرفي استنادا إلى الموازين الصرفية ومدلولاتها والقياس عليها، أو عن طريق التعريف بالمرادف أو ما يقوم مقام اللفظ في استقامة المعنى، أو عن طريق التعريف بالضد، أو التعريف بالمثال.

لقد كان الوعي بماهية "المصطلح" وتعريفه لغة حاضرا عند المتقدمين،

(1) - صبح الأعشى في صناعة الإنشاء، للقلقشندي، 31/1

(2) الخصائص، 313/1.

وبذلك تفسر عنايتهم بوضع المعاجم اللغوية باختلاف مناهجها، وبكتب الفروق اللغوية واصطلاحات الفنون والعلوم، وذلك حتى تدرس هذه المصطلحات ضمن سياقاتها، وتؤدي وظائفها التي كانت من أجلها. فتطور المعرفة والعلم، ألجأ أصحاب الصناعات إلى إحداث اصطلاحات جديدة تناسب مستوى التطور، يقول بشر بن المعتمر: "والنحاة خلقوا لنا مصطلحات جديدة لم يكن للعرب بها عهد؛ لأنهم لو لم يضعوا هذه العلامات لم يستطيعوا تعريف القرويين وأبناء البلديين علمَ العَروض والنحو، وكذلك أصحاب الحساب قد اجتلبوا أسماء جعلوها علامات للتفاهم"[1]. ويقول الجاحظ: "ولكل صناعة ألفاظ، قد حصلت لأهلها بعد امتحان سواها، فلم تلزق بصناعتهم إلا بعد أن كانت مشاكلا بينها وبين تلك الصناعة"( ). ويقول الإمام ابن حزم: "دَعَوْنا في كُتبُنا إلى تمييز المعاني وتخصيصها بالأسماء المختلفة، فإن وجدنا في اللغة اسما مشتركا حققنا المعاني التي تقع تحته، ومَيَّزْنا كل معنى بحدوده التي هي صفاتهُ التي لا يشاركه فيها سائر المعاني حتى يلُوحَ البيان"[2].

(1) البيان والتبيين، للجاحظ، 132/1.

(2) كتاب "الحيوان"، للجاحظ، 175/3.

وبما أن مفاتيح معرفة العلم "بمعرفةِ اصطلاحات أهله"[1] بحسب عبارة الإمام الشاطبي، فإنه لا ينبغي أن نهملَ موضوع "المصطلح" وتعريفه، خاصة أن كثيرا من هذه العلوم تعرف اختلاف المرجعيات اللغوية والعقدية والأصولية والفقهية، إذ قد يتأثر المصطلح النحوي مثلا بانتماء المتناولِ له إلى المدرسة البصرية أو الكوفية، ويكون لذلك تأثير فيه، وقد يكون المعالج له أشعريا أو من أهل الحديث فيتأثر المصطلح بهذه المرجعية العقدية التي تحضر بقوة في قضايا أصولية كمصطلح "العلة".وعلى العموم، فإن معرفة العلوم متوقف على معرفة مصطلحاتها ومفاهيمها، وغاياتها هي مسائلها التي إدراكاتها تصديقات لها، وتصديقاتها متوقفة على إدراكاتها التصورية، فاجعل وقوفك على التعريفات اللغوية والاصطلاحية وسائلَكَ إلى تلك التصديقات.

ولا يَحسُن بمتصدر للحديث عن مفهوم أو مصطلح أن يتجاوز مرحلة بيان المعنى اللغوي، بل الواجب عليه أحيانا الغوص إلى عمق التأصيل اللغوي، وذلك حتى يتسنى له أن يخفف من صعوبة إخضاع بعض المصطلحات للصناعة المنطقية في وضع الحدود والتعريفات، وفي ذلك يقول الجويني: "اعلم أنه لا يتم تحقق النظر لمن لا يكون مستوفيا لمعاني ما

(1) الإحكام في أصول الأحكام، لابن حزم، 70/6

يجري من أهل النظر في معاني العبارات وحقائقها على التفصيل والتخصيص، معرفة على التحقيق؛ فتكون البداية إذا بكرها أحق وأصوب"[1].

**قال شيخنا حفظه الله:**

**"المقاصد جمع مقْصَد-بفتح ما قبل آخره- إذا أردت المصدر بمعنى القصد، وإذا أردت المكان بمعنى: جهة القصد فيكسر ما قبل آخره. وهذا هو القياس في مفعِل التي يكون فعلها من باب "ضرب"، أي: بفتح الماضي وكسر المضارع"**

مشاهد من المقاصد، ص:27

(1) الكافية في الجدل، ص:1.

## المبحث الأول: الجذر اللغوي لمادة المقاصد.

لفظ المقاصد من جهة اللغة تتجاذبه مصطلحات كلها تعود إلى الجذر الثلاثي:"ق ص د"، وهي: "القصْدُ"، و"المقصِدُ"، و"المقصَدُ"، و"المقصود".

هذه خلاصة ما ذكره شيخنا العلامة في المعاني اللغوية لجذر "ق ص د"، وأنت ترى أنه نقلك بين المصدر، والمقصِد، والمقصَدِ، والمقصود، وهذا ليس استطرادا البتة، بل لذلك غاياته التي يتغياها الشيخ من إيراد هذه الصيغ.

هذا يشير إلى أهمية البحث في الدلالة التصريفية أو الصرفية، وإلى أثرها في تحديد المعنى لغة، وارتباط ذلك بالزمان والمكان والمعنى؛ يقول ابن جني في سياق حديثه عن الدلالات اللفظية والصناعية والمعنوية: "اعلم أن كل واحدة من هذه الدلائل مُعْتَدٌّ، مُراعىً، مؤثرٌ، إلا أنها في القوة والضعف على ثلاثة مراتب فأقواهن: الدلالة اللفظية، ثم تليها الصناعية[1]، ثم تليها المعنوية، ولنذكر من ذلك ما يصح الفرض به، فمنه جميع الأفعال، ففي كل منها الأدلة الثلاثة، ألا ترى إلى قام دلالة لفظه على مصدره، ودلالة بنائه على زمانه، ودلالة معناه على فاعله...".[2]

---

(1) المقصود: الدلالة الزمنية.

(2) الخصائص، لأبي الفتح ابن جني الموصلي، 100/3

والدلالة الصرفية تنتمي إلى الدلالة اللفظية )؛ لأن تصريف اللفظ له تأثيره في صياغة المعنى الاصطلاحي تأثيرا ظاهرا، أو تأثيرا مستبطَنا، وذلك بحسب ما تؤديه بنية اللفظ ووزنه من معان حتى ولو كان جذر اللفظ هو نفسه، فمجرد تغير حركة، أو تغيير زمن، أو زيادة في المبنى، أو إحلال صيغة صرفية مكان صيغة أخرى سيحيل على معان متعددة، أو إن شئتَ قل: ربما ولَّد معاني جديدة تناسب سياق ومقام اللافظ المتكلم وما يريده من إلقاء ألفاظه.

ومن المعلوم أن علم الصرف إلى جانب عنايته باللفظ المتصرف كالاسم المُعْرَب، يعتني بالفعل صحيحِه ومعتَلِّه، ثلاثي الوزن وما فوق الثلاثي، مُجَرَّدِهِ ومَزِيدِهِ، متعديه ولازمه، وبأبنية مصادره، فالفعل الثلاثي مثلا له أوزان ثلاثة: فَعَل، فَعِل، فَعُل، وبناء على هذه الأوزان تكون أبنية المصادر، يقول سيبويه : " فالأفعال تكون من هذا على ثلاثة أبنية: على فَعَلَ يَفْعُلُ، وفَعَلَ يَفْعِلُ، وفَعَلَ يَفْعَلُ. ويكون المصدر فَعْلاً..."[1].

المبحث الثاني: استثمار التوجيه الصرفي لمادة "قصد" في المعنى اللغوي

(1) الكتاب، لسيبويه، 5/4

قال شيخنا حفظه الله:

"وتصرفات "قصد" المستعملة في هذا الباب أربعة ألفاظ هي: أولا: القصد، وهو مصدر مقيس لِفَعَلَ المتعدي...ثانيا: المقصَدُ: وقد بينا أنه إن فُتِح ما قبل آخره كان مصدرا، ويطلق عليه اسم المصدر...ثالثا: المقصِدُ بكسر ما قبل آخره، وهو يدل على المكان، أي: جهة القصد. رابعا: المقصود، وهو اسم مفعول مقيس".

مشاهد من المقاصد، ص:29-30



وعلى هذا، إن قلتَ:

1. القَصْدُ: فهو مصدر قياسي(فَعْلٌ) ل "قَصَدَ"، وما تجمع عليه معاجم اللغة أنه يدل على أَمِّ الشيء وإتيانه والتوجهِ والنهوضِ والنهودِ إليه، والنهود أعم من النهوض لأنه القيام مع المسارعة إلى الفعل.

2. المقصَد: فإنه اسم مصدر يدل على الفعل بواسطة المصدر نفسه.

3. المقصِدُ: اسم مصدر ميمي يدل على المكان جهة القصد.

وفي هذين الاثنين قاعدة اضبطها على توجيه أبي القاسم المؤدب (228هـ)

إذ يقول: "اعلم أن (المفعِلَ) قياسه بعين (يفعل) أبدا. فإذا كانت العين في (يَفْعِلُ) مكسورة (فالمَفْعِلُ) مكسورة إذا أريد به الاسم والمكان، نحو: المضرِبِ، والمحبِسِ...وإذا كانت العين في (يفعلُ) مضمومة أو منصوبة ف(المفعَلُ) منصوب، أردت به المصدر والاسم، نحو: المذهَبُ للذهاب، والمذهَبُ لموضع الذهاب..."[1].

4. المقصود: اسم مفعول (مقيس) جاء للدلالة على الشيء المتوجه إليه بالقصد. إذن:

المصدر: القصد، واسم المصدر: المقصَدُ والمقصِدُ. وللتفريق بينها "اعلم أن اسم المعنى الصادر عن الفاعل، كالضرب، أو القائم بذاته كالعلم ينقسم إلى مصدر واسم مصدر. فإن كان أوله ميم مزيدة لغير مفاعلة كالمضرب، والمحمدة، أو كان لغير ثلاثي بوزن الثلاثي، كالوضوء والغسل فهو اسم المصدر، وإلا فهو المصدر"[2]، أي أن المصدر هو "اسْم الْحَدث الْجَارِي على الْفِعْل"[3]، وبمعنى آخر: "المصدر يدل على الحدث المجرد بنفسه،

---

(1) دقائق التصريف، لأبي القاسم بن محمد بن سعيد المؤدب، ص: 130-132 (بتصرف).

(2) شرح ابن الناظم على ألفية ابن مالك، ص: 296.

(3) شرح شذور الذهب لابن هشام، ص:492.

أما اسم المصدر، فيدل على الحدث بوساطة المصدر، فمدلوله لفظ المصدر"لذلك ترى أن "القصد" يحيل على معنى النهوضِ الذي هو قيام بعد قعود، ومعنى النهودِ الذي هو قيام على كل حال، وهما معنيان متعلقان بمطلق ما تعنيه مادتا "الاعتزام" و"التوجه".

واسم المصدر "مقصَد" مصدر ميمي (في أوله ميم لغير المفاعلة)، مجرد من الزمن يمتاز عن غيره من أسماء المصدر الأخرى بدلالته المباشرة على الفعل والحدث، وبأنه قياسي له وزن وليس سماعيا، كما أنه مصاحب لشيء مادي ذاتي في الغالب، يدل على بلوغ الغاية في معناه[1]. وبعبارة أخرى: مباشرة المراد والقصد إليه ابتداء.

ولك أن تسأل هنا: ما فائدة حديثنا عن المصدر الميمي في سياق المقاصد، وقد علمنا أن المصدر إما مقصِد أو مقصَد؟

الجواب تعلمه من الإمام ابن جني حين قال: "إذا تأملتُ حالَ هذه اللغةِ الشريفةِ الكريمةِ اللطيفةِ، وجدتُ فيها من الحكمة والدِّقة والإرهاف والرِّقة ما يملك عليَّ جانب الفكر حتى يكاد يطمحُ به أمام غَلْوَة السِّحْر"[2].

(1) معاني الأبنية في العربية، للدكتور فاضل صالح السامرائي، ص: 31 فما بعدها.

(2) الخصائص، 48/1.

فهذا القول ينبيك أن الحرص على التفصيل في الحديث عن المعنى اللغوي للمقصد نابع من خصائص الشرع أولا، ومن خصائص اللغة ثانيا التي تسمح لك بالتعبير عن المعنى بأدق وسيلة، وتمنحك مساحة حركة واسعة للتأصيل والتوصيل، وعلى هذا فقس المصدر الميمي في توظيفه للتعبير عن المعنى.

لذلك؛ كان لفظ "مقصِد" يحيل على معنى إضافي يتعلق بجهة القصد، وجهة القصد تحيل على علة الفاعل وبواعثه، إحالةً قطعية، أو مع غلبة الظن بحسب ما يقترن بالفعل من أمارات وعلامات ترجح عند تعذر اليقين، وهو ما ستراه في معظم تعريفات المقاصد، وخاصة في تعريف شيخنا العلامة عبد الله بن بيه حفظه الله. وشاهِدُ ما قلناه إشارة من شيخنا إلى نكتة طريفة تتعلق بلفظ "المقصِد" الذي هو مكان القصد وجهته، وذلك أنه إذا ربطناه بلفظ "المقصَد" الذي يفيد المعنى المرادَ مباشرة، فإنه يفيد معان مظنونةً تابعة للمراد الأكيد والابتدائي تثبت بالتعليل وتتفاوت باعتبار اليقين[1].

أما اسم المفعول "مقصود"، فهو وصف مشتق من المصدر المبني

(1) مشاهد من المقاصد، ص: 31.

للمجهول ليدل على الحدث والذات الذي وقع عليه الحدث أي المفعول.

واسم المفعول يصلح للدلالة على الأزمنة الثلاثة: (الماضي والحاضر والمستقبل) بما قد يفيد الثبات والاستمرار والدوام[1]، وقد يدل على مطلق الزمن وهو ما يناسب ربطه بالشارع بثبات المتوجه إليه وهو مصالح العباد في الدارين عند من يقول بتعليل الشريعة..



(1) معاني الأبنية في العربية، للدكتور فاضل صالح السامرائي، ص: 52 فما بعدها.

## المعقد الثاني: التعريف الاصطلاحي للمقاصد

قال شيخنا حفظه الله: "نجد القدماء كالغزالي والشاطبي يعرفون المقاصد أو القصد بالتشريع؛ بأنه رعاية المصالح، وهو تعريف بالغاية التي أصبحت بمنزلة الفصل في التعريف باعتبار أن المقاصد تمثل الجنس، وهذا يعني أن الغايات التي لا تهدف إلى المصالح خارجة عن الحد، وبهذا يصبح تعريف المقاصد بالغايات فقط إنما هو من التفسير، أي: إبدال لفظ برديف أشهر، وليس تعريفا".

مشاهد من المقاصد، ص:32

## المبحث الأول: مفهوم المقاصد بين الصياغة الحدية والصورة التقريبية

مثل تعريف "المقاصد" إشكالا كبيرا في البحث الشرعي المعاصر، وخاصة على مستوى البحث الأكاديمي. فقد تعددت تعريفاته عند المعاصرين، وذهب عدد من المعاصرين يلتمس مشروعية تعريفه في جهود المتقدمين، تأسيا بصنيع بعضهم، أو بناء على مجموع ما أثاره البعض الآخر من قضايا، أو اكتفاء بما دبجوه في الزمن الماضي.

لكن هذه المشروعية، لم تكن كافية لأن تفضي إلى اتفاق، أو على الأقل إلى تقليص مساحة الاختلاف في تعريف "المقاصد"، وترجع أسباب

ذلك إلى أمور عدة، لعل أهمها عدم استحضار الكثيرين من المعاصرين للتجاذب الحاصل بين "المقاصد" باعتبارها مصطلحا، وبين "المقاصد" باعتبارها مفهوما، وليس يخفى على الممارس المعافس لمباحث الأصول والمنطق ما لهذا النوع من التجاذب من تأثير على قضايا العلوم ومباحثها.

يشير الشيخ إلى أن تعريف المقاصد بالغاية إنما كان بالنظر إلى اعتبارها جنسا، و"جنس المقاصد" هنا يعني أنها كلي يصدق على كثيرين، وهو ما يستدعي سؤال: "ما هي المقاصد؟". وهذا طلب لبيان ما يميز كل نوع من المقاصد في ذاته عن غيره، مع حفظ صورة اندراج هذه الأنواع ضمن الموضوع المعرف، مما يعني الصبغة التركيبية "للمقاصد"، باعتبارها جوهرا، وباعتبار كل نوع منها شيئا كليا بتعريفه يكون تعريف سائر أفراده.

ما سبق يعني وجوب التعامل مع المقاصد باعتبارها جنسا واحدا لا أجناسا مختلفة، تندرج تحته أنواع مشتملة على أفراد، وهذه الأفراد لا يمكن أن تدل على تعريف المقاصد بنفسها على سبيل الاستقلال والتجزيء، بل بمجموعها؛ لأن تعريف كل فرد يحتاج إلى معرفة ما يميزه عن الأفراد الأخرى المشاركة له في النوع الذي فوقها، وتعريف النوع يحتاج إلى تعريف الجنس لأنه جوهره.

مسألة: من طرق بناء حد وتعريف "المفهوم" و"المصطلح":

تعريف الشيء أو مُعرِّفَ الشيء هو «ما يكون معرفتهُ سببا لمعرفته[1]»

بحيث يكون تصوره مستلزما لتصور ذلك الشيء بحقيقته أو امتيازه عن غيره كالحيوان الناطق بالنسبة لتعريف الإنسان. والمُعرِّفُ له ثلاث حالات:

**الأولى**: أن يبني صورة في الذهن لم تكن موجودة فيه من قبل، فيكون بذلك حدا حقيقيا جامعا لذاتيات المُعرَّف أو المحدود، بمعنى أنه يدل على تمام ماهية الشيء[2]، وبعبارة الغزالي: "مطلَبُ الطالب فيه دَركُ حقيقة الشيء"[3].

**الثانية**: أن يفيد ميزة لصورة في الذهن لها ما يميزها عن باقي الصور الأخرى، وهذا يسمى حدا رسميا، أي:"طَلَبُ مُتَرَسِّمٍ بالعلم غيرِ متشوف إلى دَرك حقيقة الشيء[4]".

(1) شرح الإمام السعد التفتازاني على الشمسية في المنطق للإمام الكاتبي، ص: 195.

(2) محك النظر، لأبي حامد الغزالي، ص: 204.

(3) محك النظر، ص: 181.

(4) محك النظر، ص: 180.

**الثالثة:** أن يفيد معرفةَ كونِ اللفظ بأصل الوضع إنما كان لمعنى معين، وهذا يسمى الحد اللفظي، لأن "السائل ليس يطلب إلا شرح اللفظ"[1].

وفي ذلك يقول صاحب السُّلَّم المنورق في المنطق:

مُعرِّفٌ على ثلاثةٍ قُسِمْ

حدٌّ ورسمي ولفظي عُلِمْ[2]

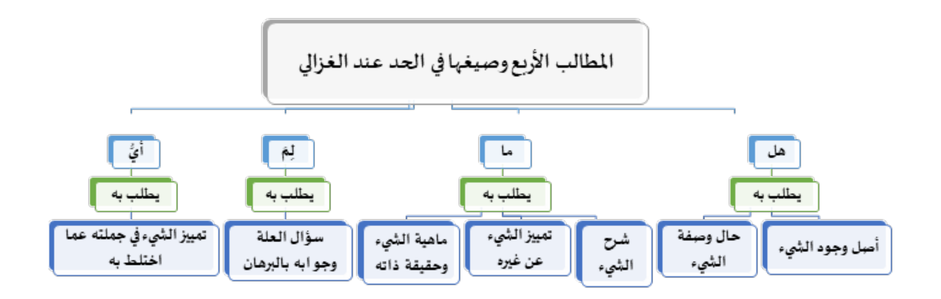
ومن المفيد لك أيضا هنا قبل الشروع في حل معاقد تعريف المقاصد، أن ألخص لك بعض ما بسطه الإمام أبو حامد الغزالي في كتابه "محك النظر" عن المطالب الأربعة وأنواع الحد، وليس غرضنا هنا أن ندخلك في ترف علمي، وإنما أن تنشأ عندك بعض درجات ملكة التعامل مع مآخذ ومدارك فهم المصطلحات التي يستعملها العلماء، واستعملها شيخنا العلامة بن بيه في بعض إنتاجه العلمي الآخر.

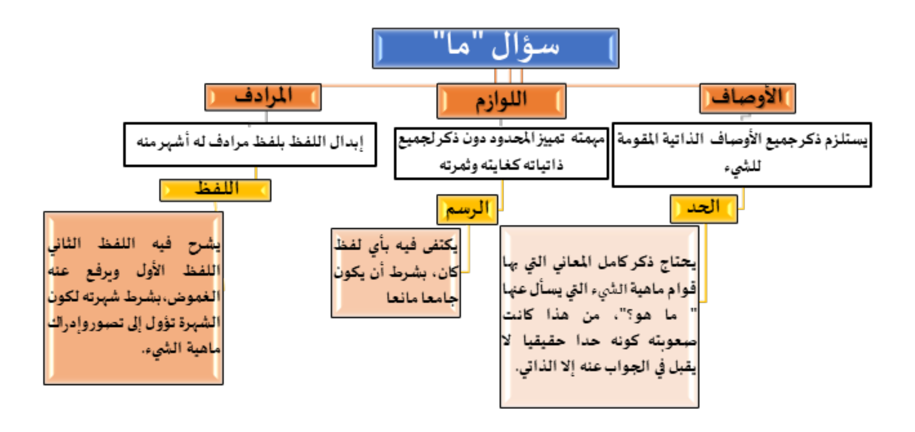
يقول أبو حامد الغزالي: "...الحد إنما يذكر جوابا عن سؤال في المحاورات، ولا يكون الحد جوابا عن كل سؤال، بل عن بعضه. والسؤال

(1) محك النظر، ص: 180.

(2) نظم السلم المنورق في فن المنطق، للعلامة الأخضري، ص:74.

طلب، وله -لامحالة- مطلب وصيغة، والصيغ والمطالب كثيرة، ولكن أمهات المطالب أربع..."[1].




(1) محك النظر، ص: 179.

لا تخفى عليك أهمية المثال للفهم، ولكن إيراد ما سبق لم يكن غرضه الاستفصال والتوسع بإيراد الأمثلة، وإنما لتعرف ماذا يريد شيخنا بن بيه بملاحظاته الواردة على جهود من تناول المقاصد من المتقدمين والمعاصرين، لأن هذا الإشكال حاضر عنده في الذهن.




إن من منهجية أهل الصنعة المنطقية والأصولية حين إيرادهم التعريفات أن يوردوها "بالحد الذي يستلزم جنسا وفصلا، أو الرسم، سواء كانا تامين أو ناقصين [1]، لكن مصطلح "المقاصد" عند المتقدمين والمتأخرين لم يخضع بدقة لقواعد التعريف الحدي المقررة في علم المنطق بل غاية ما هنالك "أن كل ما ورد في كلام القدماء والمحدثين من تعريف

(1) مشاهد من المقاصد، ص: 32.

أو تفسير للمقاصد؛ إنما يحاول إيصال فكرة عن المقاصد مقيدة بالشريعة أو التشريع إلى المتلقي دون تدقيق في شكل التعريف..."[1].

والحاصل فيمن يقصد الحدود والتعريفات أن تساعده عليها عبارة سديدة كما يقول إمام الحرمين الجويني[2] لأن: "المطلوبَ من الحدود الإشعارُ بالحقائق، ورُبَّ حقيقةٍ تُعقَل ولا يَنتظِمُ عنها عبارة"[3]، وبالتالي، "إن لم تساعد اكتفى بدَرك الحقيقة، ولم يضر تقاعدُ العبارة، فليس كل من يدرك حقيقة شيء تنتظم له عبارة عن حده"[4].

لكن هذا لم يمنع العلماء من أن يوجدوا مسالك أخرى في التعامل مع المصطلحات التي لا تنتظم عندها عبارة في حدها الحقيقي، ولذلك أوجدوا مداخل ضمن الحد الرسمي، ومن ذلك:

- **التعريف بالمرادف**: أي: تعريف اللفظ بمرادفه، كأن نقول مثلا: الخوف هو الرهبة، والفرح هو السرور، أو أن نقول: الدلالة الوضعية هي دلالة المطابقة، والدلالة العقلية هي دلالة الالتزام[5].

---

(1) مشاهد من المقاصد، ص:32.

(2) البرهان في أصول الفقه، 73/1، الفقرة:1.

(3) البرهان في أصول الفقه، 140/1، الفقرة:119.

(4) البرهان في أصول الفقه، 94/1، الفقرة: 42.

(5) المحصول في علم الأصول، للرازي، 164/1.

- **التعريف بالتقسيم**: قال الجويني: "وإن عسُرَ أي: الحد-، فعليه أي: من يريد التعريف- أن يحاول الدَّرك بمسلك التقاسيم"[1]

بمعنى: تعريف الشيء بتجزئته إلى أفراده وأقسامه، كأن تقول مثلا: الكلام: اسم وفعل وحرف، وذلك باعتبار أن أقسام الشيء من خواصه.

- **التعريف بالتصنيف**: أي: وضع أفراد المعرف في مجموعات متميزة على أساس خاص[2]، كأن تقول مثلا: المقاصد: عامة وخاصة وجزئية...

- **التعريف بالمثال**: أي: بيان المعرَّف بذكر مثاله دون ذكر أوصافه الذاتية، كقولك: الإنسان: أحمد، وعلي، وإبراهيم... فهو "تعريف رسمي، لأن مثال الشيء مشابه له من وجه وتلك المشابهة من لوازم ماهيتهما فيكون تعريف الشيء به تعريفا رسميا"[3]. فهو في الحقيقة "تعريف بالمشابهة التي بين ذلك المعرّف وبين المثال، فإن كانت تلك المشابهة مفيدة للتمييز فهي خاصة لذلك المعرّف

(1) البرهان في أصول الفقه، 73/1، الفقرة: 1.

(2) خلاصة المنطق، لعبد الهادي الفضلي، ص: 125.

(3) نهاية الوصول في دراية الأصول، لصفي الدين الأرموي، 42/1.

فيكون التعريف بها رسما ناقصا داخلا في أقسام المعرّف الحقيقي"[1].

- **التعريف بالغاية**: أي: أن تذكر الغاية المتحققة من المصطلح، بحيث يصرف السؤال عن الماهية إلى ما يتحقق من المصطلح في سياقات إعماله واستثماره، ويشهد له قوله تعالى: ﴿ يَسـئلُونَكَ عَنِ لأَهِلَّةِ قُل هِيَ مَوٰقِيتُ لِلنَّاسِ وَلحَجِّ وَلَيسَ لبِرُّ بِأَن تَأتُواْ لبُيُوتَ مِن ظُهُورِهَا وَلَٰكِنَّ البِرَّ مَنِ تَّقَىٰ وَأتُوالبُيُوتَ مِن أَبوَٰبِهَا وَتَّقُواْ للَّهَ لَعَلَّكُم تُفلِحُونَ﴾ ١٨٩ (البقرة: ١٨٩.)وهذا يفيد أن "الْمَسْئُولَ عَنْهُ يَهُمُّ جَمِيعَ السَّامِعِينَ أَثْنَاءَ تَشْرِيعِ الْأَحْكَامِ؛ وَلِأَنَّ مِنْ تَمَامِ ضَبْطِ النِّظَامِ أَنْ يَكُونَ الْمَسْئُولُ عَنْهُ قَدْ شَاعَ بَيْنَ النَّاسِ وَاسْتَشْرَفَ كَثِيرٌ مِنْهُمْ لِمَعْرِفَتِهِ، سَوَاءٌ فِي ذَلِكَ مَنْ سَأَلَ بِالْقَوْلِ وَمَنْ سَأَلَ فِي نَفْسِه[2]".

ولذلك ترى أن شيخنا يراعي ما سبق في تقريره تعريف المتقدمين للمقاصد بالغاية بكونها رعاية المصالح، وهذا ما يمكن أن يكون جوابا

(1) كشاف اصطلاحات الفنون، للتهانوي، 482/1.

(2) كشاف اصطلاحات الفنون، للتهانوي، 482/1.

على كثير من محاولات تسييل المقاصد، بضبط وظيفتها بكون أنه لا مقاصد إلا التي غايتها تحقيق المصالح، وهذه المصالح هي المعتبرة في ميزان الشرع، فلن يعتبر أي مقصد مصلحة إلا إذا وافق مقصد الشارع أمرا أو نهيا، وبهذا تخرج من التعريف كل المقاصد الأخرى التي ليست مرتبطة بالشارع، ويبقى عندنا فقط أن المقاصد هي غايات الشارع، وإذا ما رمنا تعريف غايات الشارع لم نستطع إلا أن نسميها مقاصده؛ لأنها معنى قد يغلق على البعض تصوره وإدراكه، فيحوجنا الأمر إلى التعريف بالمرادف أو إلى التعريف اللفظي.

والسبب الذي يعلل به شيخنا هذا هو أن المتقدمين كانوا يستحضرون صعوبة تحديد الحقائق كما وقفت عليه في الإلماعة المنطقية، فحين تعسُرُ الحدود والتعريفات، يلجأ العلماء إلى مسلك آخر يقرب الحد والمعنى، حيث كانوا يعمدون إلى تعريف المصطلح بالغاية أو بإبدال "المقاصد" بلفظ رديفٍ فيكون ذلك من باب التفسير.

لكن، هذا لم يمنع أن كثيرا من علماء المسلمين المتقدمين والمتأخرين قد حاولوا بصورة أو بأخرى أن يقدموا تعريفا للمقاصد، يسهل من خلاله استيعاب رؤيتهم التي انطلقوا منها في تأصيلهم لمباحث الدرس المقصدي ضمن دائرة علاقته بالدرسين الأصولي والفقهي، وقد اختار شيخنا حفظه

الله نخبة من هؤلاء العلماء لكل واحد منهم تصوره ورؤيته ومنطقه الذي فرضه أسلوب ومنهج بحثه، وسمح به طور إنضاج مفهوم المقاصد في سياق تاريخ حركته، وأهم هؤلاء العلماء من المتقدمين: الإمام الغزالي، والإمام القرافي، والإمام الشاطبي، ومن المتأخرين: الإمام محمد الطاهر بن عاشور، رحمهم الله جميعا.

## المبحث الثاني: المقاصد موضوعا عند الإمام الغزالي (505هـ):

قال شيخنا حفظه الله: "ووردت المقاصد محمولا في سياق المصلحة..."

مشاهد من المقاصد، ص:33

عنوان هذا المبحث مَصوغ صياغة منطقية تحيل على مبحث القضايا في الدرس المنطقي، وهو مبحث مرتبط بالتصديقات التي تلي قضايا التصورات الشاملة للحدود والتعريفات التي كنت وقفت على شيء منها في الإلماعة المنطقية.

**1.1 - تعريف القضية**: القضايا جمع قضية، والقضية في اصطلاح المناطقة: "قول يصح أن يقال لقائله إنه صادق فيه أو كاذب"[1]، قال صاحب السلم:

(1) القواعد الجلية في شرح الرسالة الشمسية، للحلي، ص: 242.

ما احتمَل الصدقَ لذاته جرى   بينهمُ قضيةً وخبرا[1]

إذن، فالقضية مرادفة للخبر، والخبر كل كلام مفهوم يحتمل الصدق والكذب، ومعنى الصدق مطابقة الواقع، فتكون القضية بذلك قولا مؤلفا من مفردين يُنسَب أحدهما إلى الآخر بالإثبات أو النفي، وهو ما يطلق عليه عند أهل الصنعة النحوية بالمبتدأ والخبر، حيث إذا نُسِبَ الخبر إلى المبتدأ كان جملة اسمية مفيدة للمعنى، قال ابن مالك في ألفيته:

والخبرُ الجُزءُ المُتِمُّ الفائده  كَ: اللهُ بَرٌّ والأيادي شاهِدَه[2]

ويسمي المتكلمون أحد المفردين بالموصوف، والآخرَ بالصفة، أما الفقهاء فيسمون الأول: حكما، والثاني: محكوما، والمناطقة يصطلحون على الأول بالموضوع (المسند إليه) المخبرِ عنه، والثاني المحمول (المسند) وهو الخبر[3]، فيتحصل من مجموع ذلك ما يسمى "قضية".

(1) نظم السلم المنورق للأخضري، ص: 81.

(2) ألفية ابن مالك، ص: 86. تحقيق سليمان العيوني، مكتبة دار المنهاج للنشر والتوزيع بالرياض.

(3) محك النظر، ص: 80.

## 1.2 – أنواع القضية:

والقضية قسمان: حَمْلِيَّةٌ وشرطية[1]، يهمنا منهما الأول، أي: الحملية: وهي التي يُحكم فيها بثبوت شيء لشيء أو نفيه عنه، فهي حكم أو خبر صدقه أو كذبه مبناه على مطابقة الواقع أو عدمه، وهذا يستلزم تصورا ذهنيا للموضوع، وتصورا ذهنيا للمحمول، فإذا حصل هذان التصوران الذهنيان قامت بينهما نسبةٌ ما كانت لتوجد مستقلةً عنهما، ولا تقوم بينهما إلا ببرهان.

## 1.3 – أجزاء القضية[2]:

الموضوع Subject: "وُضِعَ ليُحكمَ عليه بشيء" وهو المحكوم عليه، والأصل تقدمه في الرتبة.

النسبة: النسبة الحُكمية التي تثبت ارتباط المحمول بالموضوع.

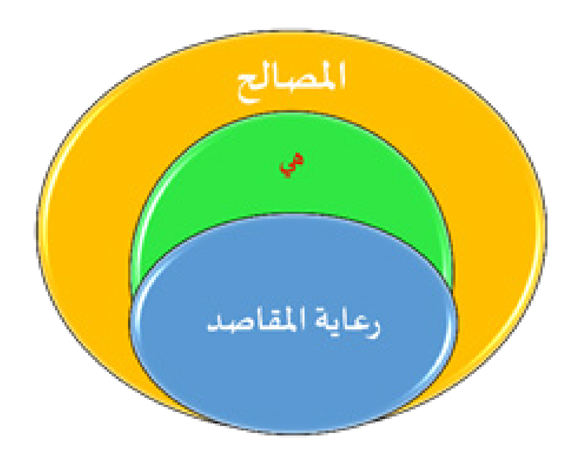
المحمول Predicate: ما حُكمَ به على الشيء الموضوع؛ لأنه لما "حُكِمَ به على شيء شُبه بالشيء المحمول".

(1) القضية الشرطية هي: ***

(2) المطلع شرح إيساغوجي، لشيخ الإسلام زكريا الأنصاري، ص: 473، وحاشية العلامة الملوي على المطلع، 474-475.

2إذن ما معنى أن المقاصدَ موضوع عند الغزالي؟

درج الإمام الغزالي بكثرة على استعمال لفظ "مقصود" في معالجته لمفهوم المصلحة. كقوله في كتابه المستصفى: "نعني بالمصلحة المحافظة على مقصود الشارع"[1]، وهذا في أصله ليس تعريفاً لمعنى المقاصد، وإنما هو لبيان مفهوم المصلحة من حيث كونُها محافظة على المقصود المفهوم من الكتاب والسنة [2].



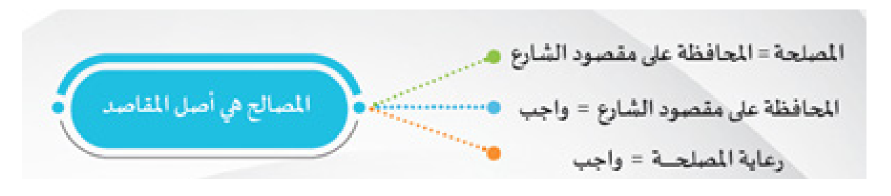

ويزيدك وضوحاً أنه قال في موضع آخر: "فكل مصلحة لا ترجع إلى حفظ مقصود فهم من الكتاب ومن السنة والإجماع وكانت من المصالح

(1) المستصفى، 553/1.

(2) مشاهد من المقاصد، ص: 34.

الغريبة التي لا تلائم تصرفات الشارع فهي باطلة مطرحة. وكل مصلحة رجعت إلى حفظ مقصود شرعي علم بالكتاب والسنة والإجماع فليس خارجا من هذه الأصول لكنه لا يسمى قياسا، بل مصلحة مرسلة"[1].

هذا الكلام الأخير مقتطع من سياق حديثه عن مشروعية العمل بالمصلحة المرسلة، فإنْ "فسرناها -أي: المصلحة حسب قوله- بالمحافظة على مقصود الشارع فلا وجه للخلاف في اتباعها، بل يجب القطع بكونها حجة".




وفي كتاب شفاء الغليل يتحدث عن الوصف المناسب باعتباره مسلكاً من مسالك التعليل، إذ اعتبر أن كل وصف مناسب في أصله هو فرع عن رعاية المقاصد من جانبين: جانب التحصيل وجانب البقاء، أو ما يمكن تسميته جهة الوجود وجهة العدم، فلا يكون الوصف مناسباً للعلة[2] إلا إذا أشار إلى رعاية أمر المقصود تحصيلًا أو إبقاءً.

(1) مشاهد من المقاصد، ص: 34.

(2) المستصفى، 566/1.

وعليه؛ فالمقاصد تجمع بين إبقاء ودفع القواطع وبين التحصيل ابتداءً، ولهذا تجده في موضع آخر من المستصفى يقول: «والمصلحة عبارة في الأصل عن جلب منفعة أو دفع مضرة ولسنا نعني به ذلك. فإن جلب المنفعة ودفع المضرة مقاصد الخلق، وصلاح الخلق في تحصيل مقاصدها، ولكننا نعني بالمصلحة المحافظة على مقصود الشارع، ومقصود الشرع من الخلق خمسة: وهو أن يحفظ عليهم دينهم، ونفسهم، وعقلهم، ونسلهم، ومالهم، فكل ما يتضمن حفظ هذه الأصول الخمسة فهو مصلحة، وكل ما يفوت هذه الأصول فهو مفسدة ودفعها مصلحة»[1].

فيتبين لك أن الغزالي من استعماله للفظ «المقصود»، أنه يقصد رعاية أمر مقصود من الشارع، وهو وصف مناسب لتعليل الحكم به، وأما من انفك عن رعاية هذا الأمر فلا مناسبة فيه.

المفهوم من كلام الغزالي أنه يجب أن يرتبط مفهوم المصلحة بمقصد المكلِّف لا بمقصد المكلَّف، أي أن يحكم على المقاصد باعتبارها موضوعا للمصلحة، وبينهما نسبة حكم وأداة رابطة أي: أن المقاصد محكوم عليها بأنها هي رعاية المصلحة عند الغزالي، وذلك ليناسب الوصف العلة التي

(1) – المستصفى، 553/1.

عُلل بها حكم ما طلباً للمنفعة أو دفعاً للمضرة، لتكون المقاصد بذلك معنى مناسبا يتضمن المصلحة بحد ذاتها أو على الأقل متضمناً أمارة تدل عليها، وهذا معنى قوله:"المعاني المناسبة: ما تشير إلى وجوه المصالح وأماراتها"، ولا يكون لكل هذا اعتبارٌ أو أثرٌ شرعي إلا إذا لاءم معاني الشرع ومقاصده.

يدلك على قصد هذا الاستنتاج قول الغزالي في موضع آخر: "وجميع أنواع المناسبات ترجع إلى رعاية المقاصد وما انفك عن رعاية أمر المقصود فليس مناسباً، وما أشار لرعاية أمر المقصود فهو مناسب. ثم الشيء ينبغي أن يكون مقصوداً للشرع حتى تكون رعايته مناسبة في أقيسة الشرع".

**قال العلامة بن بيه: "هذا...يعرف مقاصد المكلفين المعتبرة، والتي برعايتها تكون المناسبة، ويعرف المناسب الذي هو ملتقى الديني والدنيوي: قصد الشارع وقصد المكلف، فتحصيل المصالح هو مقصدٌ للمكلَّفين، وتحصيلها على وجه معين من الشرع هو أيضا قصد الشارع من شرع الحكم، وبالتقائهما تدرك المناسبة التي تؤسس للتعليل، وتتحقق المقاصد التي ترجع جميع المناسبات إلى رعايتها"[1].**

إذا تقرر ما مر معك آنفا، فإن التساؤل الذي يفرض نفسه عليك

(1) مشاهد من المقاصد، ص: 35-36

هو: ما هي طبيعة هذه المصلحة؟

الجواب في كلام الشاطبي، الذي يرى أن «وضع الشرائع إنما هو لمصالح العباد في العاجل والآجل معا»[1]، حيث يقول: «إذا ثبت أن الشارع قد قصد بالتشريع إقامة المصالح الأخروية والدنيوية، فذلك على وجه لا يختل لها به نظام، لا بحسب الكل ولا بحسب الجزء، وسواء في ذلك ما كان من قبيل الضروريات أو الحاجيات أو التحسينيات، فإنها لو كانت موضوعة بحيث يمكن أن يختل نظامها أو تنحل أحكامها، لم يكن التشريع موضوعا لها، إذ ليس كونها مصالح إذ ذاك أولى من كونها مفاسد، لكن الشارع قاصد بها أن تكون مصالح على الإطلاق، فلا بد أن يكون وضعها على ذلك الوجه أبديا وكليا وعاما في جميع أنواع التكليف والمكلفين من جميع الأحوال»[2].

لقد اعتنى الغزالي بالمقاصد باعتبارها "موضوعا" للمصلحة، فتعريفه المصلحة مربوطا بالمقاصد دليلٌ على أن له في ذلك رؤية تنسجم مع طبيعة التحول الذي طرأ على الفكر الأصولي منذ تدوينه على يد الشافعي،

(1) الموافقات، 9/2

(2) الموافقات، 62/2

وهذا التطور كان له دوره في العناية بضبط مفهوم المصلحة فبما أنها لا تعرف إلا من جهة الشارع نفسه، فلا يمكن أن نسميها إلا بالمقصود أو المقصد، وكل ما اعتبرته العقول مصلحة وكان خارج ما يحدده الشارع أو مناقضا له فليس بمقصد إطلاقا. وهذا يفضي بنا إلى تقرير أن مفهوم "المقاصد" عند الغزالي كانت سيرورته وصيرورته بتدرج، حيث بنى مسبقا مركباته الجزئية من خلال مفهوم "المصلحة"، وهو وإن لم يحرر طبيعة "المقاصد"، إلا أن عمله هذا كان الأرضية التي بنى عليها اللاحقون في سعيهم إلى تحديد وتعريف "المقاصد".

**الخلاصة**

**تحصيل المقاصد على وجه معين = مقصد الشارع**

**تحصيل المقاصد = مقاصد المكلفين**

**وجوب توافق مقصد المكلفين مع مقصد الشارع بعد إدراك المناسبة = التعليل**

## الخلاصة

**تحصيل المقاصد على وجه معين = مقصد الشارع**

**تحصيل المقاصد = مقاصد المكلفين**

**وجوب توافق مقصد المكلفين مع مقصد الشارع بعد إدراك المناسبة = التعليل**



## المبحث الثالث: المقاصد في سياق التعريف بالأحكام عند القرافي (684هـ):

**قال شيخنا حفظه الله:" أما القرافي، فعرَّف المقاصدَ في سياق تعريف الأحكام..."**

مشاهد من المقاصد، ص:37

لم يعمد القرافي إلى وضع حد اصطلاحي للمقاصد بالمفهوم الذي يجري عليه المناطقة، بل إنه يعرفها من خلال تصنيفه للأحكام، حيث قال في الفروق: "وَمَوَارِدُ الْأَحْكَامِ عَلَى قِسْمَيْنِ: مَقَاصِدُ: وَهِيَ الْمُتَضَمِّنَةُ لِلْمَصَالِحِ وَالْمَفَاسِدِ فِي أَنْفُسِهَا، وَوَسَائِلُ: وَهِيَ الطُّرُقُ الْمُفْضِيَةُ إلَيْهَا، وَحُكْمُهَا حُكْمُ مَا أَفْضَتْ إلَيْهِ مِنْ تَحْرِيمٍ وَتَحْلِيلٍ غَيْرَ أَنَّهَا أَخْفَضُ رُتْبَةً مِنْ الْمَقَاصِدِ فِي حُكْمِهَا"[1].

وينبغي عليك الانتباه إلى أن كلام القرافي في الفروق ورد مطلقاً، لكنه سيأتي بنفس قوالبه اللفظية ومعانيه في الذخيرة مقيداً، وذلك حين تجده يقيد إطلاق الوسائل بكونها خالية عن الحِكم بأنفسها، حيث يقول: "قَاعِدَةُ الْأَحْكَامِ كُلِّهَا قِسْمَانِ: مَقَاصِدُ: وَهِيَ الْمُتَضَمِّنَةُ للْحكم فِي أَنْفُسِهَا، وَوَسَائِلُ: تَابِعَةٌ لِلْمَقَاصِدِ فِي أَحْكَامِهَا مِنَ الْوُجُوبِ وَالتَّحْرِيمِ وَغَيْرِهِمَا،

(1) - الفروق، 33/2

وَهِيَ الْمُفْضِيَةُ إِلَى تِلْكَ الْمَقَاصِدِ خَالِيَةٌ عَنِ الْحُكْمِ فِي أَنْفُسِهَا مِنْ حَيْثُ هِيَ وَسَائِلُ وَهِيَ أَخْفَضُ رُتْبَةً مِنَ الْمَقَاصِدِ""[1].

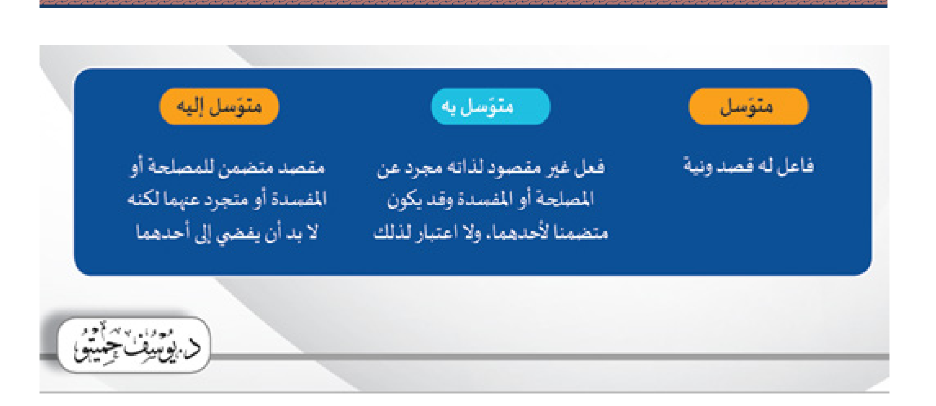
فأنت ترى أن المقصد عنده مرتبط بحُكمه، في حين أن الوسيلة عارية عنه، ولكن لا يمنع هذا من تقرير أنه يمكن أن يقع الاجتهاد في الثانية أي: الوسائل كما وقع في الأولى أي: المقاصد. ويمكنك أن تزيد على هذا بأن تفهم بأن مجرد الأمر والنهي عنده مقصد سواء كان هذا الأمر أصليا ابتدائياً، أو كان القصد منه مفهوماً من العلة، فعليك إذن أن تدرك أن المقاصد عند القرافي هي موارد للأحكام من جهة، ومعان متضمنة للمصالح والمفاسد من جهة ثانية.

## والسؤال هنا: ما هي طبيعة العلاقة بين المقاصد والوسائل؟

لقد نص القرافي على أن المقاصد هي نفس الحكم المتعلق بالمصلحة جلبا والمفسدة درءا، فالمقاصد بذلك موارد للأحكام ومعان متضمنة للمصالح والمفاسد، وهي تقابل الوسائل، بمعنى أن الوسائل لا تتضمن المصالح والمفاسد في ذاتها، وليست مقصودة في ذاتها عكس المقاصد، بل هي إن قُصِدت فبالنظر إلى ما تفضي إليه من مقاصد تتضمن المصالح والمفاسد.

---

(1) - الذخيرة، 192/4.




- **الوسائل تتبع المقاصد:**

هذا عنوان يلخص لك وجها من أوجه العلاقة بين الوسيلة والمقصد، فهل حكم الوسيلة حكم مقصدها، بحيث على أي وجه من أوجه الحكم التكليفي تقَلَّب المقصد تقبلت معه وسيلته؟

ومعنى القاعدة أن الله تعالى له مأمورات ومنهيات، فمتى أمر بشيء وجوبا، استتبع الأمر بذلك الشيء المطلوب من المكلف فعله أمرا بكل ما يتحقق به المأمور به وجوبا، وكذلك الشأن بالنسبة للمنهي عنه، فإذا كان الجهاد دفاعا عن بيضة الدين وحمى الأوطان كان الإعداد له واجبا على ولي الأمر أولا ثم على سائر الأمة من باب وسيلة الوسيلة، وكذلك العلم لما وجب وجبت معه كل وسيلة تؤدي إليه.

قال القرافي: "الوسائل تتبع المقاصد في أحكامها، فوسيلة المحرم محرمة، وكذلك سائر الأحكام"[1]. وقال: "وحكمها حكم ما أفضت إليه من تحريم وتحليل، غير أنها أخفض رتبة من المقاصد في حكمها"[2]. وقال: "وحكم كل وسيلة حكم مقصدها في اقتضاء الفعل أو الترك، وإن كانت أخفض منه في ذلك الباب"[3].

وقال: "القاعدة: أن الوسائل تبع للمقاصد ودونها في الرتبة، فوسيلة الواجب واجبة ودونه في الرتبة، ووسيلة المندوب مندوبة ودونه في الندب، ووسيلة المباح مباحة، غير أنها لا يمكن أن تكون أدنى منه لتعذر ذلك في المباح لضرورة الاستواء"[4]. وقال: "الوسائل تتبع المقاصد في أحكامها"[5].

**لكن، هناك سؤال، وهو هل هذه القاعدة الوسائل تتبع المقاصد- مطلقة؟**

---

(1) الذخيرة، 260/4.

(2) الفروق، 110/3

(3) الذخيرة، 129/2.

(4)نفائس الأصول في شرح المحصول، 1307/3.

(5) نفائس الأصول في شرح المحصول، 1307/3.

من العلماء كالإمام ابن جزي الغرناطي المالكي، وابن الشاط المالكي، من يرى أن للوسائل حكم مقاصدها إذا كانت لا يوصل إليها إلا بها؛ حيث يتوقف وجود المقاصد على تلك الوسائل بعينها وهذا ما يعرف عند الأصوليين بمقدمة الواجب أو ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب، وبالتالي إذا كانت الوسيلة لا يتوقف عليها حصول المقصود فإنها لا تأخذ حكم مقاصدها[1]. لكن ينبغي الانتباه إلى أن هذا يخرج منه وسائل المنهيات، إذ إنها تأخذ حكم مقاصدها مطلقا سواء أفضت إليها أم لم تفض فكل وسيلة أدت إلى حرام أو مكروه كان لها حكمه.

أما الإمام ابن الشاط فيرى -معترضا على القرافي في كتاب الفروق- أن تعلق هذه القاعدة ب»مقدمة الواجب« [2]، فليست لازمة فيما لم يصرح الشرع بوجوبه، وهو إشكال وقع فيه ابن الشاط من جهة أن القرافي نفى احتمال اطراد قاعدة "للوسائل حكم مقاصدها" وقرر كونها أغلبية حين قال: »قد تكون وسيلة المحرم غير محرمة إذا أفضت إلى مصلحة راجحة« [3]

---

(1) تقريب الوصول إلى علم الأصول، 175

(2) أنوار البروق في أنواء الفروق، 44/2

(3) فلو أُسرِ مسلمون بيد عدو غير مسلم، ولم يكن بد من افتكاكهم إلا بالمال أعطي المال، وإن كان لا يمكن افتكاك امرأة من غاصب إلا بالمال أعطيه. قال القرافي: "فهذه الصور كلها الدفع وسيلة إلى المعصية بأكل المال، ومع ذلك فهو مأمور به لرجحان ما يحصل من المصلحة على هذه المفسدة". الفروق، 33/2. وقال العز بن عبد السلام: "وليس عند التحقيق معونة على الإثم والعدوان والفسوق والعصيان، وإنما هو إعانة على درء هذه المفاسد، فكانت المعاونة على الإثم والعدوان والفسوق والعصيان فيها تبعا لا مقصودا". قواعد الأحكام، 129/1

- **تقسيم آخر للوسائل عند القرافي:**

قال القرافي بعد حديثه عن جواز ومنع خطبة المرأة المعتدة من طلاق تصريحا أو تلميحا: "والوسائل أقسام: منها ما يبعد جدا، فلا يعطى حكم المقصد، كزراعة العنب المفضية إلى الخمر. وما يقرب جدا فيعطى حكم المقصد كعصر الخمر. وما هو متردد بين القريب والبعيد، فيختلف العلماء فيه كاقتناء الخمر للتخليل. والمحرم مقصدا ها هنا اختلاط الأنساب باجتماع المائين في الرحم من الزوج السابق واللاحق، والعقد حرام تحريم الوسائل لإفضائه إلى الوطء، والتصريح كذلك لإفضائه إلى العقد، فهو وسيلة الوسيلة، ولما بعد التعريض عن المقصد لم يحرم، والإكنان[1] أبعد منه"[2].

**ماذا يستفاد من هذا التقسيم؟**

نفهم من كلام القرافي أن هناك مفهومين:

- **المحرم مقصدا**: أي أن منع الزواج من المعتدة إنما حرم لمقصد منع اختلاط الأنساب.

(1) إكنان الشيء في النفس، أي: ستره، قال تعالى: (أوأكنتم فِيٓ أَنفُسِكُم)، البقرة: ٢٣٥

(2) الذخيرة، 193/4.

- **المحرم وسيلة**: فالزواج مثلا يستلزم عقدا يكون وسيلة لاستباحة البضع والاستمتاع، فلما حرم الزواج من المعتدة، حرمت معه وسائله، فمُنِع العقد لاستباحته الوطء، ومنعت الخطبة تلميحا وتصريحا على قول لأنها تفضي إلى العقد، فتبين أنه إذا حرُم المقصد حرُمت وسائله.

**قال شيخنا حفظه الله: "ولا يبعد ذلك عن عبارة ابن القيم وهو يتحدث عن الفرق بين تحريم ربا النَّساء الذي هو من تحريم المقاصد، وتحريم ربا الفضل الذي هو من تحريم الوسائل. فإضافة التحريم إلى المقاصد يدل على أنه منصب على درء المفسدة المقصود بشرع الحكم".**

**مشاهد من المقاصد، ص:40-41**

**لفهم ما يرمي إليه الشيخ بن بيه تأمل قول ابن القيم:**

الربا نوعان: ربا نسيئة، وتحريمه تحريم المقاصد، وربا فضل، وتحريمه تحريم الذرائع والوسائل فإن النفوس متى ذاقت الربح فيه عاجلًا تسوَّرت منه إلى الربح الآجل، فسدَّت عليها الذريعة وحمى جانب الحمى، وأي حكمة وحكم أحسن من ذلك؟

وإذا كان كذلك فالنبي عليه السلام منع بلالًا من أخذ مدّ بمدَّين

لئلا يقع في الربا، ومعلوم أنه لو جوَّز له ذلك بحيلة لم يكن في منعه من بيع مدين بمد فائدة أصلًا، بل كان بيعه كذلك أسهل وأقل مفسدة من توسط الحيلة الباردة التي لا تغني من المفسدة شيئًا، وقد نبه على هذا بقوله في الحديث: «لا تفعل» أوه! عين الربا» فنهاه عن الفعل، والنَّهي يقتضي المنع بحيلة أو غير حيلة؛ لأن المنهي عنه لا بد أن يشتمل على مفسدة لأجلها يُنهى عنه، وتلك المفسدة لا تزول بالتحيُّل عليها، بل تزيد.

وأشار إلى المنع بقوله: « أوه! عين الربا» فدل على أن المنع إنما كان لوجود حقيقة الربا وعينه، وأنه لا تأثير للصورة المجردة مع قيام الحقيقة؛ فلا يهمل قوله: «عين الربا» فَتَحْتَ هذه اللفظة ما يشير إلى أن الاعتبار بالحقائق، وأنها هي التي عليها المعوَّل، وهي محل التحليل والتحريم، والله تعالى لا ينظر إلى صُورَها وعباراتها التي يكسوها إياها العبد، وإنما ينظر إلى حقائقها وذواتها.

إعلام الموقعين عن رب العالمين، 175/5

بهذا ترى أن القرافي لا يفرق بين ما هو مقصود ابتداء وبين ما هو قصد مستنبط من علة، والأمر والنهي الابتدائيان المتضمنان للمصلحة والمفسدة وإن جاءا في معرض الوسائل يرتقيان إلى المقاصد عنده، ومتى

خليا عن الحكمة والمصلحة لم يعْدُوَا درجة الوسائل، وهو المعنى نفسه الذي يذهب إليه الشاطبي مع فرق أن الشاطبي يجعل الوسائل الخالية عن المصلحة والحكمة مقاصد تبعية.

## المبحث الرابع: المقاصد "محمولا" عند الإمام الشاطبي (790 هـ):

**يقول شيخنا العلامة حفظه الله: "ولنعد إلى المصلحة التي كانت موضوعا عند الغزالي في جل تعريفاته، سوى ما أشار من مماهاتها للمقاصد لتكون هي عينها، لنراها تتحول إلى محمول عند الشاطبي".**

مشاهد من المقاصد، ص:41

### الفرع الأول: هل عرف الشاطبي المقاصد؟

لعلك ـ يوما وقد شغلك أن الشاطبي أبدع علمَ المقاصد- ذهبتَ تستطلع ما كُتبَ عنه، وعن إبداعه في صياغة النظرية المقاصدية ولَمِّ شتاتها، ألفيتَ أن كثيراً من الباحثين المعاصرين قرروا كون الشاطبي أغفل وضع التعريف الاصطلاحي للمقاصد، وكلٌّ منهم بحث عن مبرر لهذا الفعل من الشاطبي خاصةً أنه كان أول من أفرد المقاصد الشرعية في صورة نضجها ببحث مستقل؛ ويبررون هذا بأن الشاطبي كان يهدف إلى تحقيق مشروع علمي كبير لا يقوم على مجرد الاهتمام بالتعاريف الحدية.

فإذا وجدت هذا فلا يُقْعِدَنَّكَ عن قراءة عَمَلِ الشاطبي في الموافقات، لأن الشاطبي عَرَّف المقاصدَ تعريفا يُقْتَبَس مع الجهد المحمود من بين مباحثه وتقسيماته، فكثير من عباراته يصلح أن يكون تعريفاً لها جريا على عادة القدامى، وقد رأيت أن الغزالي مثلا، وبعده القرافي قد عرفا المقاصد بما يرتبط بها، ولم ينصا على أن هذا هو المفهوم أو التعريف الذي ارتضياه للمقاصد، وكذلك الأمر عند الشاطبي حين يقول :"**إن الأحكام الشرعية إنما شرعت لجلب المصالح أو درء المفاسد، وهي مسبباتها قطعاً. فلما كنا نعلم أن الأسباب إنما شرعت لأجل المسبَّبات، لزم القصد من الأسباب القصد إلى المسببات**"[1].

أفليس هذا قريباً مما ورد عند الغزالي والقرافي من أن المقاصد معانٍ شرعية تتضمن مصالح ومفاسد، فتجلب الأولى وتدرأ الثانية بحسب عبارة الشاطبي نفسه؟ فليست المقاصد شيئا آخر سوى المعاني المناسبة لأحكام الشرع، وقد سبق إليك ذلك.

بعد هذا كله، وبعد أن تأكدنا أنه يمكن أن نجد عند الشاطبي تعريفاً لمعنى المقاصد على اختلاف عباراته، فلتعلم أن المقاصد عنده

(1) الموافقات، 311/1.

أصبحت محمولا بحسب الاصطلاح المنطقي بعد أن كانت موضوعا عند الغزالي، ولن يخفى عليك أبدا تأثر الشاطبي بالغزالي وهما يؤصلان لكون المقاصد هي المصلحة،

**الخلاصة: كما يقول شيخنا العلامة عبد الله بن بيه: "فإذا كانت أحكام الشريعة لا تخلو عن مصلحة جزئية وكلية؛ فإن المقاصد هي هذه المصالح"**[1].

ولعلك تحتاج أن تعرف منذ الآن أن تعريف المقاصد عند الشاطبي كما انبنى على التقسيم، كذلك انبنى على متعلقات أخرى ترتبط بكيفيات إثبات المقاصد، لأن لها مدخلا في التصور، ولها أثرا حين المقارنة بين الشاطبي وبين أهم من أتى بعده ممن حاول أن يعطي للمقاصد بعدا حديا.

## الفرع الثاني: أسس المقاصد الشرعية عند الشاطبي

ما سبق سرده عن الشاطبي لا يتناسب تصديقه مع تصوره إلا إذا علمت الرؤية المقصدية التي ينطلق من الشاطبي في تعامله مع المقاصد

(1) مشاهد من المقاصد، ص: 42.

والكشف عنها، والتي يمكن أن نجملها كالآتي:

يقرر الشاطبي أن المقاصد الشرعية تقوم على ثلاث أسس:

- **إرادة التكليف:** حيث إن الشارع قاصد من أوامره ونواهيه تكليف المكلف بمقتضى خطابه سواء كان ذلك أمرا أم نهيا.
- **المعاني الدلالية المقصودة من الخطاب الشرعي:** وهو النص أو ما يقوم مقام النص مما سكت عنه الشارع لعدم قيام موجبه، أو حتى مع قيام موجبه فيكون السكوت عنه كالنص، ما يفيد أن قصد الشارع ألا يزاد فيه ولا ينقص[1].
- **المعاني المقصودة من شرع الحكم:** وهي مبنية على جلب المصالح ودرء المفاسد.

بعد هذا التفصيل يتبين لك معنى كون المقاصد "محمولا" عند الشاطبي بعد أن كانت عند الغزالي موضوعا، وما وقفت عليه عند الغزالي باعتبارها موضوعا، يمكنك أن تفسر به هذا التحول مع الشاطبي، أي: أن الشاطبي كان منفعلا بواقع عصره الذي عرف تدهورا دينيا وأخلاقيا

(1) الموافقات، 158/3

وسلوكيا، فأراد أن يستعيد بالمقاصد قدرةَ الشريعة على استيعاب تغيرات الواقع الإنساني في عصره الذي عرف انحطاطا دينيا وأخلاقيا وروحيا، وهو ما يستلزم النزول بها من مرتبة الموضوع إلى مرتبة المحمول.

لقد سمح عملُ الشاطبي لمفهوم "المقاصد" بأن يتطور ويأخذ بعدا وظيفيا عمليا تنزيليا يقوم على بناء الكليات من التفريعات والجزئيات، ومن ثم تنزيلها على الواقع لتصبح قانونا كليا يحكم حياة الإنسان، ويضبط موازين الاجتهاد حسب ما يفضي إليه الاستقراء الذي كان الحاكمَ على المنهج الشاطبي. وهذا واضح جدا في عناية الشاطبي بالضروريات التي عليها انتظام صلاح أو فساد النظام الإنساني، ولعل هذا ما يفسر جعلَهُ الأوامر والنواهي الابتدائية التصريحية أول مسالك الكشف عن المقاصد، ثم أتبعها بعلل الأمر والنهي، وبالمقاصد الأصلية والتبعية، ليُجَسِّرَ العلاقة بين مراتب الأحكام الشرعية من جهة، وبين مراتب المقاصد من جهة أخرى.

بمعنى آخر، إن الشاطبي يقرر أن "الأعمال الشرعية ليست مقصودة لأنفسها، وإنما قُصِدَ بها أمور أخرُ هي معانيها، وهي المصالح التي شرعت لأجلها"[1]، وإذا كان هذا معبرا عن رؤيته، فإنه يعني أن المصلحة هي

(1) الموافقات، 121/3.

"الموضوع"، وكون المقاصد هي "محمولَ" القضية يعني أن البحث يتركز عليها من خلال البحث في حِكَمِ وتعليل الشريعة، والاستنادِ إلى قاعدة "الغائيةِ والقصديةِ" ومعيارِ تحقيقِها الذي هو "كُلِّي المصلحة" باعتباره موضعَ القصد وجهتَه الذي كان الفعل الإلهي من أجله، وكان الفعلُ الإنساني في كلياته وجزئياته تابعا له في ذلك، يقول الشاطبي: "**وَكَذَلِكَ نَقُولُ: إِنَّ أَحْكَامَ الشَّرِيعَةِ تَشْتَمِلُ عَلَى مَصْلَحَةٍ كُلِّيَّةٍ فِي الْجُمْلَةِ، وَعَلَى مَصْلَحَةٍ جُزْئِيَّةٍ فِي كُلِّ مَسْأَلَةٍ عَلَى الْخُصُوصِ، أَمَّا الْجُزْئِيَّةُ؛ فَمَا يُعْرِبُ عَنْهَا كُلُّ دَلِيلٍ لِحُكْمٍ فِي خاصته، وَأَمَّا الْكُلِّيَّةُ؛ فَهِيَ أَنْ يَكُونَ كُلُّ مُكَلَّفٍ تَحْتَ قَانُونٍ مُعَيَّنٍ مِنْ تَكَالِيفِ الشَّرْعِ فِي جَمِيعِ حَرَكَاتِهِ وَأَقْوَالِهِ وَاعْتِقَادَاتِهِ؛ فَلَا يَكُونُ كَالْبَهِيمَةِ الْمُسَيَّبَةِ تَعْمَلُ بِهَوَاهَا**"[1].

## المبحث الخامس – مقاصد الشريعة عامة وخاصة عند ابن عاشور

ننتقل إلى المعاصرين لنتعرف على معايير تعريفهم للمقاصد الشرعية. ولن نُعنى هنا ببيان الاستدراكات التي على كل تعريف، لأن الغاية التي نتغياها هي أن نضع كل تعريف في إطاره، ثم علينا بعدها أن نقارن ونبين وجوه الاستدراك عليها.

ولنبدأ مع الإمام محمد الطاهر بن عاشور الذي جعل المقاصد قسمين: مقاصد عامة، ومقاصد خاصة، وعرف كل قسم على حدة، ولم يجعلها شيئا

(1) الموافقات، 3/123.

واحدا كما فعله الباقون، وقد آثر ألا يعرف المقاصد بقسميها في تعريف واحد، ولربما كان السبب في ذلك منهجه الذي ارتضاه لنفسه في كتابه مقاصد الشريعة الإسلامية، فقال عن المقاصد التشريعية العامة: "**هي المعاني والحكم الملحوظة في جميع أحوال التشريع أو معظمها بحيث لا تختص ملاحظتها في الكون في نوع خاص في أحكام الشريعة**"[1].

ولابد لك قبل أن تتناول دقائق التعريف أن تدرك أن ابن عاشور ركز في كتابه مقاصد الشريعة الإسلامية على مبدإ تحقيق الصلاح الفردي والمجتمعي والعمراني بغاية استدامة صلاح العالَم بصلاح المهيمن عليه الذي هو الإنسان[2]؛ وهذا خادمٌ للمنحى العام الذي يسير فيه كتاب مقاصد الشريعة، لذلك تجده يولي عناية كبيرة لكل ما يخدم هذه الغاية وهذا المقصد الأساسي الذي يشمل كل ما يتعلق بحياة الناس من عقيدة وإعمال جوارح؛ ومن كل ما يضبط تصرفاتهم أفراداً وجماعات، ويحفظ المصلحة العامة الجامعة للأمة، وليست هذه المصلحةُ المرادُ حفظها إلا وضعاً للفعل الذي يحصل به الصلاح أي النفع دائماً أو غالباً للجمهور أو الآحاد كما يقول في كتابه.

(1) مقاصد الشريعة الإسلامية، لابن عاشور، ص: 207.

(2) مقاصد الشريعة الإسلامية، ص:234.

ولذلك أنت تراه في تعريفه يدخل في مفهوم المقاصد أوصافَ الشريعة، وغاياتِها العامة، والمعاني التي لا يخلو التشريع عن ملاحظتها، ويُدخل في هذا أيضا معان من الحِكم ليست ملحوظة في سائر أنواع الأحكام، ولكنها ملحوظة في أنواع كثيرة منها[1].

أما المقاصد الخاصة، فهي التي تتعلق بالتشريع في المعاملات، وقد عرفها بقوله: "المقاصد الشرعية الخاصة في أبواب المعاملات هي الكيفيات المقصودة للشارع لتحقيق مقاصد الناس النافعة، أو لحفظ مصالحهم العامة في تصرفاتهم الخاصة، كي لا يعود سعيهم في مصالحهم الخاصة بإبطال ما أسس لهم من تحصيل مصالحهم العامة إبطالاً عن غفلةٍ أو عن استزلال هوى وباطل شهوة"[2].

إذن، **فالمقاصد الخاصة** عند ابن عاشور هي ما يتعلق بتصرفات الناس من نكاح وبيع ورهن وغير ذلك. فإذا ثبت عندك هذا، فاعلم أنك عدت إلى مسألة المقاصد والوسائل وتفاوت اعتبارها في الشرع باختلاف مناطها فما كان مقصداً كان أولى بالحفاظ عليه مما كان وسيلة إيقاعاً ومنعاً، بينما تبقى الوسيلة تابعة للمقصد.

---

(1) مقاصد الشريعة الإسلامية، ص: 207.

(2)- مقاصد الشريعة الإسلامية، ص: 412.

ومرتبة **المقاصد مقصودة** لذاتها، يسعى إليها الإنسان أو يُحْمَلُ عليها امتثالاً، وهي إما مقاصد الشارع، وإما مقاصد الناس التي عليها تعاقدوا وعليها تصالحوا إما بين جمهورهم كالبيع والإجارة، أو بين آحادهم كالعرية مثلاً، وهذه المقاصد الخاصة منها ما يتعلق بحقوق الله تعالى وتحفظ بها المصالح العامة، ومنها ما يتعلق بحقوق العباد من التصرفات التي يجلبون بها النفع لأنفسهم أو يدفعون بها الأذى عنهم مع مراعاة مآل ذلك من أن يوقع في مفسدة أكبر أو يفوت مصلحة أعظم. أما مرتبة الوسائل، فهي غير مقصودة لذاتها، لكن تحصل بها المقاصد، وتشمل الأسباب إلى المعرفة بالأحكام والشروط وانتفاء الموانع، وكل ما تعرف به مقاصد الناس في معاملاتهم.

ويقرر العلامة ابن بيه أن ابن عاشور لا يرد عليه الاستدراك في تعريفه للمقاصد العامة رغم كونه لم يعتنِ بالمقاصد الابتدائية، ولكن نفس الاستدراك يرد عليه في تعريفه للمقاصد الخاصة، فهو لم يُعْنَ فيها بالمقاصد الابتدائية ولم يشأ تعريف المقاصد الجزئية المبثوثة في أبواب الفقه والتي يفترض أن تكون أساساً في المقاصد الخاصة، وإنما تحدث عن كيفيات مقصودة للشارع لضبط تصرفات الناس؛ مما يدل على أنه يتحدث عن كلي، بدليل أن ابن عاشور أورد كلاما يستنبط منه نظرته إلى مفهوم

المقاصد حيث قال: «**كل حكمة روعيت في تشريع أحكام تصرفات الناس**»، فبان لك أن المقصد أو المقاصد عند ابن عاشور ذات بعدٍ كلي مرتبط بالحكمة، وبذلك لا يرى الطلب الابتدائي أمرا ونهيا مسلكا لإثبات المقصدية، فكل ما كان فيه حكمة ظاهرة أو كامنة متوارية إلا وهو مقصد عنده[1].

ما الإشكال الذي يطرحه تعريف ابن عاشور عند العلامة ابن بيه؟

لم يتطرق ابن عاشور إلى معنى المصلحة المرتبط بالمقاصد عند سابقيه، واقتصر على القول بأن المقاصد هي معان عامة، أو هي حِكَمٌ مَرعِية أو أسرار وغايات، وعلى كل واحدة من هذه الإطلاقات استدراك. فما وجه علاقة هذه المعاني بالمصلحة ما دام أن ابن عاشور نفسه في مواضع عدة من كتابه مقاصد الشريعة تحدث عن المصالح والمفاسد، والمقاصد والوسائل؟

مبدأ الإشكال هو تفريق ابن عاشور بين المقصد والمصلحة، وهذا التفريق ينسجم مع ما اختاره من توجه في كتابه، ويستند إلى رؤيته المقاصدية التي تهتم بالشريعة في كلياتها وغاياتها الإجمالية، إذ المقصد عنده مبدأ نظري وقاعدة عامة، بينما المصلحة تجسد المقصد وتحوله إلى فعل، فلطبيعة

(1) ( ) - مشاهد من المقاصد، ص:45.

المصلحة الإجرائية، ولطبيعة المقصد النظرية لم يربط ابن عاشور بين المقصد والمصلحة.

لكن هذا أيضا يثير إشكالا آخر، أشار إليه العلامة عبد الله ابن بيه، وهو أننا إذا سلمنا بأن المقاصد حكم وأسرار وغايات، فإن هذا سيستبعد المعاني اللغوية التي تستعمل فيها الألفاظ، وهي معان أصلية وتابعة لها ارتباط بدلالات الألفاظ بثنائياتها عند الأصوليين، وتركيباتها عند البلاغيين، وهذه المعاني لا غنى عنها أبدا في الخطاب العربي( )[1]، وهو الشيء الذي راعاه الشاطبي وأيده فيه الشيخ ابن بيه حين قال: «وهذا هو المستوى الأول الذي استبعده ابن عاشور ومن تبعه أي: العلامة علال الفاسي-، وكان الشاطبي في ذلك مصيبا كل الإصابة، لأن المقاصد الابتدائية هي أصل المقاصد وأم الكتاب فيها، وهي لبنات الأساس في بناء صرح المقاصد، فاستبعاد الأمر والنهي من مقاصد الشارع يعود على الحِكم والعلل بالإبطال، فإنها ما أمر إلا ليُطاع، وما نهى إلا ليُمتثَل...فكيف نقول بعدها: إن الأمر ليس مقصدا وبأي لغة نفهم المقصد؟»[2].

---

(1) مشاهد من المقاصد، ص: 43-44

(2) مشاهد من المقاصد، ص: 48.

## المبحث السادس: مستويات المقاصد

**قال شيخنا حفظه الله:**

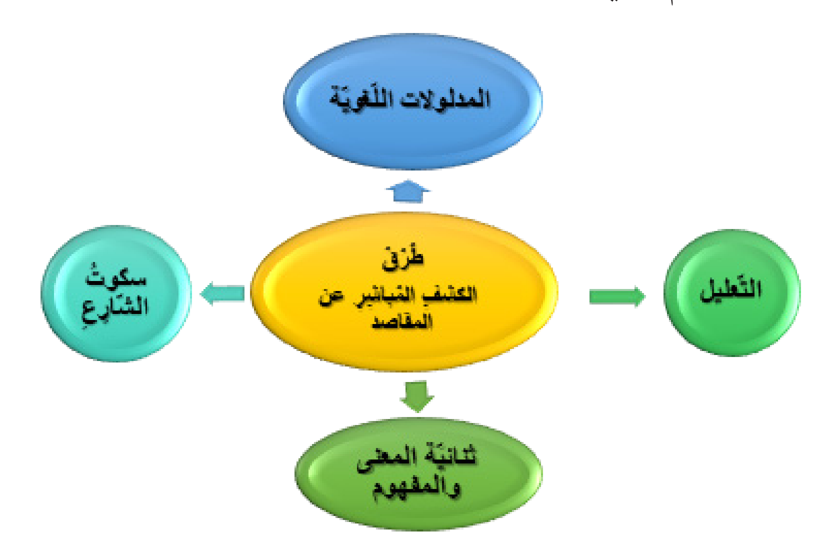
**"وبما تقدم ندرك أن المقاصد قد تكون أحكاما جزئية، أو كلية مقصودة بمنطوق الخطاب أو فحواه، وتارة تكون حِكما وغايات فُهِمت من معقول النص فتصير عللا تؤسس لتوسيع دائرة النص خارج الدلالة اللفظية، وتوليد أحكام تحقق تلك الحِكَمَ، وتارة تكون نوايا المكلفين وغاياتهم، وهي في الأصل المعاني المصلحية..."**

**مشاهد من المقاصد، ص:41**

يضعنا الشيخ في هذا السياق ضمن بعد آخر من أبعاد بيان نشأة وتأسيس "مفهوم المقاصد"، إذ كان لا بد من التعريج على هذا الموضوع، للكشف عن الطرق والمسالك التي تثبت بها المقاصد، في صورتيها الكلية أو الجزئية، أو المستفادة من منطوق النص وفحواه، أو المعقولة المبنية على بلوغ علل الأحكام التي أثمرتها الأوامر والنواهي الشرعية، مما يزيد من تأكيد البعد الأصولي للمقاصد.

ونقطة ارتكاز الحديث عن مستويات المقاصد ما كان قرره الغزالي

وبنى عليه الشاطبي[1] في تقرير أن المقاصد هي مصالح العباد في العاجل والآجل، والمقصود قسمان: ديني، ودنيوي كما سبق ورأيت عند تطرقنا إلى المقاصد في تصور الغزالي. وشأننا في هذا السياق أن نقف على المستويات التي تتحقق بها المقاصد، وذلك من خلال أربع مستويات[2]، تتضح من خلال الرسم الآتي:




إذا تأملت هذه الرباعية، سترى أن تقوم على مؤطرات تتمثل في:

(1) مشاهد من المقاصد، ص: 47.

(2) وسيرد الحديث عنها بتفصيل في المشهد الخامس من كتاب: "مشاهد من المقاصد".

- متعلق بمدلول الدليل، ودلالات الألفاظ، وتأويل النص.
- مرتبط بالغايات والحِكم والأسرار التي تنتُج فيما وراء النص.
- جدلية المفهوم والمعنى، وهي جدلية تتعلق بثنائية المقاصد الأصلية والتبعية،
- ما يلحق بالمقاصد الابتدائية، وهو متعلق بسكوت الشارع[1].

## المستوى الأول -مجرد الأوامر والنواهي الابتدائية التصريحية:

وهي التي تأتي بصيغتي افعل أو لا تفعل الصريحتين، فكلاهما تفيدان قصد الشارع امتثال مقتضيبهما، ومعنى ذلك حسب قاعدة الشاطبي: "الأمر بالفعل يستلزم قصد الشارع إلى وقوع ذلك الفعل، والنهي يستلزم القصد إلى منع وقوع المنهي عنه"[2]، وهذا ما يثبته قول الإمام السرخسي الحنفي (490ه) من كون أن "أحق ما يبدأ به في البيان الأمر والنهي، لأن معظم الابتلاء بهما، وبمعرفتهما تتم معرفة الحكام، ويتميز الحلال والحرام"[3]ومن ثم فمجرد الالتزام بهذه الأوامر والنواهي تحقيق لإرادة التكليف، وتَحَقُّقٌ بمقام العبودية، لكن دون غلو، ودون إفراط ولا تفريط،

(1) مشاهد من المقاصد، ص: 50-51.

(2) الموافقات، 374/3.

(3) أصول السرخسي، 135/1.

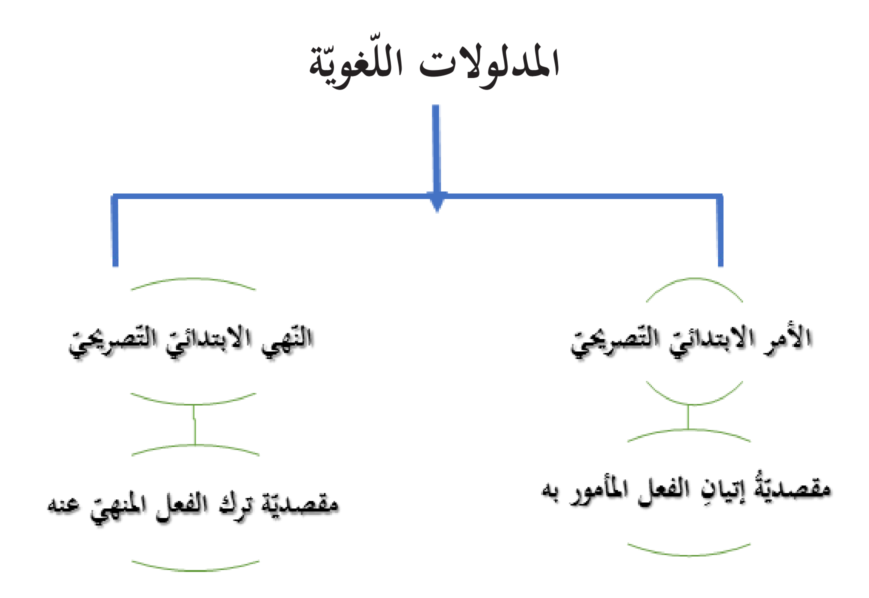
بحيث لا نجري مع صيغة الأمر أو النهي مجرى التعبد المحض كما يفعل الظاهرية ، بل لا بد من التفريق بين أمر وأمر، ونهي ونهي، وذلك لأن "**الْأَوَامِرَ وَالنَّوَاهِيَ الْمُتَعَلِّقَةَ بِالْأُمُورِ الْمُطْلَقَةِ لَيْسَتْ عَلَى وِزَانٍ وَاحِدٍ، بَلْ مِنْهَا مَا يَكُونُ مِنَ الْفَرَائِضِ أَوْ مِنَ النَّوَافِلِ فِي الْمَأْمُورَاتِ، ومنها ما يكون من المحرمات أو من الْمَكْرُوهَاتِ فِي الْمَنْهِيَّاتِ، لَكِنَّهَا وُكِلَتْ إِلَى أَنْظَارِ الْمُكَلَّفِينَ لِيَجْتَهِدُوا فِي نَحْوِ هَذِهِ الْأُمُورِ**"[1].

وعلى هذا، لا يدخل في هذا المسلك مجموعة من الأوامر أو النواهي الضمنية المستتبَعَة بالأمر أو النهي الابتدائي ككون ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب، أو كون الأمر نهيا عن ضده، وغير ذلك مما يحتاج إلى قرائن وسياقات أخرى يفهم منها.

ويعلل الشاطبي اعتباره هذا المسلك في أعلى رتب المسالك بقوله:" ﴿وَذَلِكَ أَنَّ مَا أَمَرَ اللَّهُ بِهِ؛ فَإِنَّمَا أَمَرَ بِهِ لِمَصْلَحَةٍ يَقْتَضِيهَا فِعْلُهُ، وَمَا نَهَى عَنْهُ؛ فَإِنَّمَا نَهَى عَنْهُ لِمَفْسَدَةٍ يَقْتَضِيهَا فِعْلُهُ، فَإِذَا فَعَلَ؛ فَقَدْ دَخَلَ عَلَى شَرْطِ أَنَّهُ يَتَسَبَّبُ فِيمَا تَحْتَ السَّبَبِ مِنَ الْمَصَالِحِ أَوِ الْمَفَاسِدِ، وَلَا يُخْرِجُهُ عَنْ ذَلِكَ عَدَمُ عِلْمِهِ بِالْمَصْلَحَةِ أَوِ الْمَفْسَدَةِ أَوْ بِمَقَادِيرِهِمَا، فَإِنَّ الْأَمْرَ قَدْ تَضَمَّنَ

(1) الموافقات، 401/3.

أَنَّ فِي إِيقَاعِ [الْمَأْمُورِ بِهِ مَصْلَحَةً عَلِمَهَا اللهُ، وَلِأَجْلِهَا أَمَرَ بِهِ، وَالنَّهْيَ قَدْ تَضَمَّنَ أَنَّ فِي إِيقَاعِ الْمَنْهِيِّ عَنْهُ مَفْسَدَةً عَلِمَهَا اللهُ وَلِأَجْلِهَا نَهَى عَنْهُ؛ فَالْفَاعِلُ مُلْتَزِمٌ لِجَمِيعِ مَا يُنْتِجُهُ ذَلِكَ السَّبَبُ مِنَ الْمَصَالِحِ أَوِ الْمَفَاسِدِ، وَإِنْ جَهِلَ تَفَاصِيلَ ذَلِكَ"﴾[1].




(1) الموافقات، 388/1.

## المستوى الثاني- علل الأمر والنهي

وهذا المسلك الذي قرره الشاطبي تَبَعٌ لمُنطَلِقه الثابت بكون الشريعة إنما وُضِعت "لمصالح العباد في العاجل والآجل معا"[1]، وبذلك فالتعليل هو أُسُّ المقاصد، ومقدمة كلامية مُسَلَّمة ثابتة بالاستقراء القطعي لنصوص الوحيين عقائد وعبادات ومعاملات.

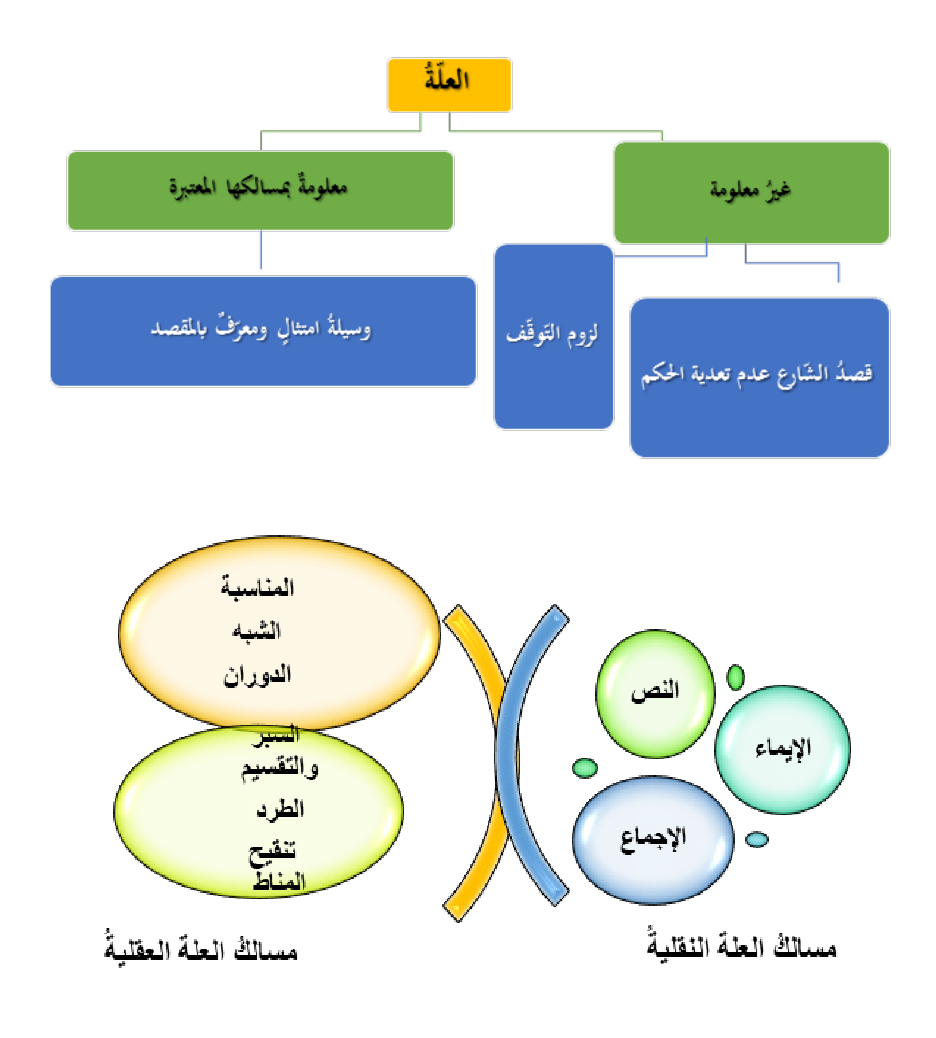
وعِلَلُ الأمر والنهي مسلكًا للكشف عن مقاصد الشارع يُثبتُ ارتباط الأحكام بالعلل ودورانها معها، بمعنى ترتب الحكم على العلة التي لها صُلوحُ، أي: وجوده بوجودها حال ثبوتِ مناسبتها له وارتفاعُهُ بارتفاعها؛ وعلى هذا تكون عِلل الأحكام هي المعاني المستقرأة من الأوامر والنواهي، فحيثما وُجدت وُجِد مُقتضى الأمر والنهي من القصد أو عدمه، أي أن الشارع يكون قاصدا إلى اعتبار ذلك الحكم في كل نازلة تحقق فيها تلك العلة، وهذه العلل تثبت بمجموعة من المسالك كالنص والإجماع والإيماء والتنبيه والمناسبة...، هذا إن كانت معلومة، أما إن كانت غير معلومة

فلا بد من التوقف لعدم الدليل الموجب للتعليل، وعدم استطاعة

---

(1) الموافقات، 9/2

تعدية العلة إلى فرع بالقياس لعدم معرفة قصد الشارع[1].




(1) مشاهد من المقاصد، ص: 171.

## المستوى الثالث- المقاصد الأصلية والتبعية جدلية المعنى والمفهوم

من عادة الشرع أن يكون له في تشريعه للأحكام العبادية والعادية نوعان من المقاصد:

- مقاصد أصلية:

وهي مقاصد "دائرة على حكم الوجوب من حيث كانت حفظا للأمور الضرورية في الدين المراعاة باتفاق"كما يقول الشاطبي[1]، ولذلك فالمكلف ملزم بالإتيان بها اختيارا أو اضطرارا، وهي "معتبرة في كل ملة؛ لأنها قيام بمصالح عامة مطلقة"[2]، ولذلك سُميت بالضروريات، أو بالمقاصد الأُوَّل.

وهي إما راجعة إلى مجرد الأمر والنهي من غير نظر في شيء. وإما راجعة إلى ما فُهِمَ من الأمر والنهي، وسواء في ذلك صورُها الكلية والجزئية، فإنها لا حظ فيها للمكلف كونُها عامة مطلقة لا تختص بحال دون حال، أو زمان دون زمان، أو صورة دون صورة، أو إنسان دون إنسان[3]،

(1) الموافقات، 339/2.

(2) الموافقات، 300/2

(3) الموافقات، 330/2

وعلى احتمال أن يكون في المقاصد الأصلية حظ للمكلف فإنه غير مقصود شرعا؛ لأنها تندرج تحت ما يقتضيه تمحُّضُ العبودية لله تعالى، وهي تستغرق ما اصطلح عليه العلماء بالعمومات الشرعية أو النصوص الكلية العامة التي هي بمثابة الأصل للنصوص الجزئية، ومن ثم استفادت كونها أقوى في الوجود والعدم، وفي المصلحة والمفسدة كما يقول الشاطبي[1] بحيث إذا وجدت وجد معها التبعي ضرورة كصلاة لا تصح إلا مع طهارة، فإذا لم يمكن التحرز من نجاسة أو لم يمكن سبيلُ طهارة صحت الصلاة تحصيلا لمقصدها الأعظم[2]. وكذلك إذا انعدمت هذه الأصلية، فإن التبعية منعدمة ضرورةً، وقد تتحقق الأصلية دون استدعاء لتابعها كقبول شهادة امرأة واحدة، فإن توكيد الحقوق الذي هو مقصد أصلي إذا تحقق بشهادتها دون أخرى صحت الشهادة، وإذا تعارضت الأصلية مع التبعية كان الترجيح للأصلية جلبا لمصلحة أو درءا لمفسدة، فهي تظل أصل المصلحة الباقي الذي لا ينمحي ولا يندثر.

---

(1) الموافقات، 300/2

(2) قواعد الأحكام، للعز بن عبد السلام، 139/1.

وهي بحسب التسمية الشاطبية قسمان:

- **ضرورية عينية:**

لكون كل مكلف مأمور بحفظ دينه"اعتقادا وعملا"، ونفسِه "قياما بضرورة حياته"، وعقلِه الذي هو مناط التكليف وفهم موارد الخطاب الشرعي المتعلق بفعله، وعرضِه الذي هو "بقاء لعوضه في عمارة هذه الدار"، ومالِه "استعانة على إقامة تلك الأوجه الأربعة"، فإن أخل بذلك "حُجِرَ عليه وحيل بينه وبين اختياره"[1]. وفي هذا معنى تربوي كبير، إذ الشارع قاصد إلى تزكية أنفس المكلفين وتربيتهم على إسقاط الحظوظ؛ ليخرجوا عن داعية أهوائهم ويكونوا عبادا لله اختيارا كما هم عباده اضطرارا [2].

- **ضرورية كفائية:**

أُمِر بها المكلف بحفظها، ولكن ليس لخاصة نفسه دون غيره، كولاية الأمور العامة للقيام بمصالح جميع الخلق مما يستقيم به صالحهم، وينتظم به حالهم، ويمنع من انخرام نظام حياتهم، فالله سبحانه وتعالى "جعل الخلق خلائف في إقامة الضروريات العامة، حتى قام الملك في الأرض"[3].

---

(1) الموافقات، 301/2.

(2) الموافقات، 298/2

(3) الموافقات، 301/2.

- **مقاصد تابعة:**

قال عنها الشاطبي: «هي التي روعي فيها حظ المكلف، فمن جهتها يحصل له مقتضى ما جُبِلَ عليه من نيل الشهوات، والاستمتاع بالمباحات، وسد الخلات»[1]. وبعبارة أخرى، المقاصد التابعة هي حظوظ النفس التي وكل القيام بها إلى اختيار المكلف في حدود المباحات التي رسمها الشرع، وترتبط بمقتضى الجِبِلة الإنسانية التي تحرك بواعثه وشهواته، وتستجيب لحاجاته الجسمية والنفسية، مما يعني أن هذه المقاصد التابعة وإن تعلقت بحظوظ المكلف، فإنها تفضي إلى حقوق الله تعالى وحفظ مقاصده الأصلية في الخلق.

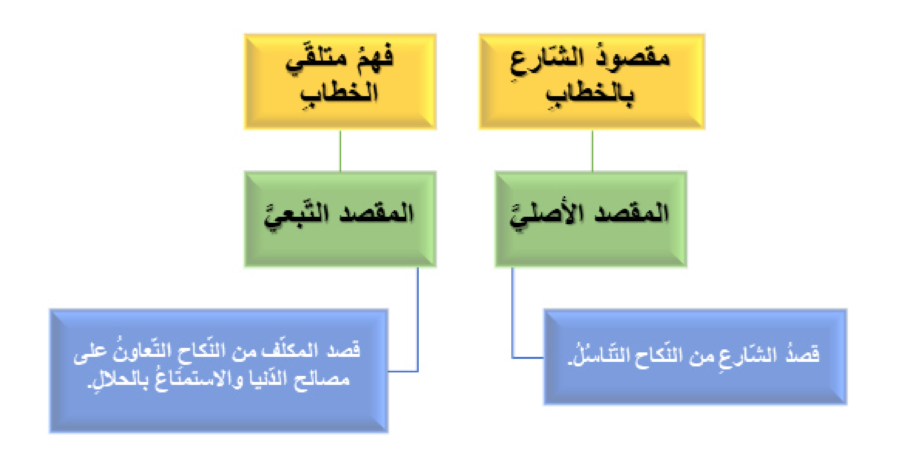
واعلم أن هذه التابعة لا تستقل بالدلالة على قصد الشارع مجردة عن المقاصد الأصلية؛ وهي تختلف عن مستوى الأصلية في الدرجة والمستوى ضرورة اختلاف التابع عن المتبوع وإن جاءت في صورة المقاصد الابتدائية من حيث الصيغة، لأنها بحكم انبنائها على المقاصد الأصلية استحقت أن تكون طريقا ثالثا للكشف عن المقاصد حتى ولو كانت من باب وسائل المقاصد أو ما اصطلح على تسميته بالمكملات. وعلى هذا يمكن أن نقرر

---

(1) الموافقات، 303/2.

أنها مستفادةٌ من العلل، وتُعرف من خلال نسبتها للمقاصد الأصلية، بحيث تكون باعثة على تحقيقها، أو مقترنة بها، أو لاحقة عليها، وبالأصلية يُستدل على مشروعيتها، غير أنها مباحة بالجزء لا بالكل.

ويبرر شيخنا العلامة هذه العناية بهذا المسلك عند الشاطبي بقوله: "والذي يظهر أن جعْلها جهةً ثالثة ناشئ عن كونها تُعَرِّف العلاقةَ والفرقَ بين المقاصد الأصلية والمقاصد التابعة، الذي يقوم على أن الأخيرة مقوية لحكم الأولى، مستدعية لطلبها وإدامتها، سواء كانت منصوصة أو مشارا إليها"[1].




(1) مشاهد من المقاصد، ص: 50.

## المستوى الرابع- سكوت الشارع

اعلم أن تفصيل موضوع سكوت الشارع مبثوث في مؤلفات أهل الصنعة الأصولية، حيث اعتنوا ببيان ذلك عناية كبيرة، ويكفيك منها إشارة إلى ابن رشد الحفيد في مقدمة بدايته حيث يقول: «إن الطرق التي منها تلقيت الأحكام عن النبي صلى الله عليه وسلم ثلاثة: إما لفظ، وإما فعل، وإما إقرار، وأما ما سكت عنه الشارع من الأحكام، فقال الجمهور: إن طريق الوقوف على حكمه القياس...»[1]، وفي ذلك يقول العلامة ابن بيه حفظه الله:

تَلَقُّفُ الأحكامِ عن خيرِ الورى
في طُرُقٍ وَهْيَ ثلاثٌ: حَصَرَا

في لَفْظٍ اَو فِعْلٍ وإقرارٍ وما
سُكِتَ عَنْهُ فَهْوَ لِلقَيْسِ انتمَى[2]



(1) بداية المجتهد ونهاية المقتصد،9/1.

(2) من نظم العلامة بن بيه للمقدمة الأصولية لداية المجتهد ونهاية المقتصد. (غير مطبوع)

غير أنه ينبغي عليك إدراك أن ما سقناه لك هنا هو من باب الإلماع فقط، ذلك أن مسألة سكوت الشارِع في أصول الفقه تجاذبتها اتجاهات كثيرة، بعضها ربطها بالمباح، وبعضها ربطها بالبراءة الأصلية، وبعضها الثالث ربطها بعدم المؤاخذة على الفعل ورفع الحرج عن المكلف، وهو ما يثير كثيرا من الجزئيات والتفصيلات التي ليس هنا محل نشر طيها، إذ الذي يعنينا أصالة هو ماذا يقصد الشاطبي بجعله سكوت الشارع مسلكا من مسالك الكشف عن المقاصد، لكن كن على حذر من أن تربط هذا الموضوع لزوما هنا بقضايا دلالة المفهوم بمقابلة المسكوت عنه بالمنطوق به إثباتا أو نفيا، أو إلحاقه به قياسا، فهذه لها اعتبارات وسياقات أخرى تقف عليه في مظانها، ويكفيك في فهمها أن تستصحب أن المسكوت عنه في مسألة المفهوم أو القياس هو منصوص عليه في الأصل، ما دمت ستثبت للمسكوت عنه حكم المنطوق به أو عكسه، أو ستلحق المسكوت عنه بالمنصوص عليه حال تساويهما في العلة.

إذا ثبت عندك هذا، فتأمل النصوص الشريفة الآتية:

﴿ياأَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَسْأَلُوا عَنْ أَشْيَاءَ إِن تُبْدَ لَكُمْ تَسُؤْكُمْ وَإِن تَسْأَلُوا عَنْهَا حِينَ يُنَزَّلُ الْقُرْآنُ تُبْدَ لَكُمْ عَفَا اللَّهُ عَنْهَا وَاللَّهُ غَفُورٌ حَلِيمٌ﴾ المائدة: ١٠١.

- **وقال عليه الصلاة السلام**: "إِنَّ اللّٰهَ تَعَالَى فَرَضَ فَرائِضَ فَلاَ تُضَيِّعُوهَا، وحدَّ حُدُودًا فَلا تَعْتَدُوهَا، وحَرَّم أَشْياءَ فَلا تَنْتَهِكُوها، وَسكَتَ عَنْ أَشْياءَ رَحْمَةً لَكُمْ غَيْرَ نِسْيانٍ فَلا تَبْحثُوا عَنْهَا".

- **وقال عليه السلام**: "اترُكوني ما تَركتُكُم، فإذا حدَّثتُكم فخُذوا عنِّي، فإنَّما هلَكَ من كان قبلَكُم، بكَثرةِ سؤالِهِم واختلافِهِم على أنبيائِهِم".

- **وقال عليه السلام**:" ما أحل الله في كتابه فهو حلال، وما حرم فهو حرام، وما سكت عنه فهو عافية، فاقبلوا من الله العافية، فإن الله لم يكن نسيا".

إذا وقفت على هذه النصوص الشريفة، فاعلم أن الشارع الحكيم في معهود خطابه له ثلاثة أحوال:

1 - آمرٌ بالفعل مرغب فيه مُثْنٍ على فاعله، فيدخل ذلك في دائرة الواجب باعتباره المستوى الأعلى من درجات طلب الفعل، أو في دائرة المستوى الأدنى الذي هو الندب.

2 - ناهٍ عن الفعل ثانٍ عنه ذام لفاعله، فيدخل ذلك في دائرة الحرام باعتباره المستوى الأعلى من درجات طلب الكف عن الفعل، أو في دائرة المستوى الأدنى الذي هو الكراهة.

3 - ساكتٌ عن الأمر أو النهي، كافٌّ عن الإثبات أو النفي، غيرُ مبيِّن للثناء أو الذم.

هذا الحال الثالث هو موضوعنا، أي: اعتباره طريقا من طرق الكشف عن المقاصد، حيث يعد من أبرز قضايا موافقات الشاطبي، إذ ارتبط عنده في بعض موارده من الكتاب بما «لا حكم له في الشرع وهو معنى العفو» [1] وفي مواضع أخرى بسكوت الشارع عن التسبب في التصرفات العادية والعبادية، أو إثبات حكم للتصرف مع قيام المقتضي للنص وانتفاء المانع منه، لأن ذلك يعد بيانا للحكم الشرعي.

ويمكن من خلال تتبع تقريرات الشاطبي لكون السكوت طريقا للكشف عن مقاصد الشارع، أن تطمئن نفسك إلى أن حال سكوت الشارع ضِربان:

1 - سكوت الشارع حال وجود المقتضي وانتفاء المانع:

وسكوت الشارع في مثل هذا يعني أنه يقصد الوقوف عند حد الفعل كما هو مطلوب بلا زيادة ولا نقصان، فكل زيادة بدعة باطلة، وكل نقص تنتفي معه صحة الفعل، وهذا مخالفة قصد الشارع، مما يعني انتفاء مشروعية المسكوت عنه حتى ولو لم يكن هناك مانع من الفعل، فعُدَّ ذلك عندك

---

(1) الموافقات، 259/1.

قاعدة تفيد أن سكوت الشارع مع قيام المقتضي وانتفاء المانع هو نص على أن قصد الشارع لا يزاد فيه ولا يُنقص[1].

وإن حالفك توفيق الفهم، علمت أن هذا النوع من السكوت إعمالُه يكون دون اجتهاد في محل التنزيل؛ لأن العبادات سمتها التوقيف، وبدون نص فإن الزيادة فيها كالنقص منها، وفي ذلك يقول الشاطبي: "ودل على أن وجود المعنى المقتضي مع عدم التشريع دليل على قصد الشارع إلى عدم الزيادة على ما كان موجودا قبلُ، فإن زاد الزائد ظهر أنه مخالف لقصد الشارع فبطُلَ"[2]. وعلى هذا، لم يجعل لصلوات العيدين والاستسقاء والكسوف والخسوف والجنازة أذان ولا إقامة، رغم أنه من جنس الصلوات المأمور بها شرعا، فعلمنا بهذا أن سكوت الشارع عن تشريع الأذان والإقامة لها مع عدم وجود ما يمنع في زمن النبوة، قصده منه الإتيان بهذه الأفعال كما أرادها دون زيادة عليها أو نقصان.

مثال: سجود الشكر

أورد الشاطبي في موافقاته سجود الشكر على نعمة ينعم بها الله

(1) الموافقات، 446/2.

(2) الموافقات، 163/3.

على عبده، مثالا لسكوت الشارع حال قيام المقتضي وانتفاء المانع، وحرص على بيان منهج الإمام مالك في وضع معايير بدعية الأعمال[1]، فلم يقل به الإمام مالك بناء على هذا المعيار، ورد بالاحتكام إليه ما نقل عن سيدنا أبي بكر الصديق رضي الله عنه أنه سجد شكرا يوم بلغه نصر اليمامة، وهذا ما أثبته تلميذ الإمام مالك عبد الرحمن بن القاسم من أنه قَالَ: "وَسَأَلْتُ مَالِكًا عَنْ سُجُودِ الشُّكْرِ يُبَشَّرُ الرَّجُلِ بِبِشَارَةٍ فَيَخِرُّ سَاجِدًا؟ فَكَرِهَ ذَلِكَ" [2]

وقال ابن رشد الجد: "وسئل عن الرجل يأتيه الأمر يحبه فيسجد لله شكرا، فقال: لا يفعل، ليس مما مضى من أمر الناس، قيل له: إن أبا بكر الصديق - رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ - فيما يذكرون سجد يوم اليمامة شكرا الله، أفسمعت ذلك؟ قال: ما سمعت ذلك، وأنا أرى أن قد كذبوا على أبي بكر، وهذا من الضلال أن يسمع المرء الشيء فيقول: هذا شيء لم نسمع له خلافا، فقيل له: إنما نسألك لنعلم رأيك فنرد ذلك به، فقال: نأتيك بشيء آخر أيضا لم نسمعه مني، قد فتح على رسول الله - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - وعلى المسلمين بعده، أفسمعت أن أحدا منهم فعل مثل هذا، إذا جاءك مثل هذا مما قد

(1) الموافقات، 162/3.

(2) المدونة، 197/1.

كان في الناس وجرى على أيديهم لا يسمع عنهم فيه شيء فعليك بذلك، فإنه لو كان لذُكر؛ لأنه من أمر الناس الذي قد كان فيهم، فهل سمعت أن أحدا منهم سجد؟ فهذا إجماع، إذا جاءك أمر لا تعرفه فدعه".

وقال: "نهى مالك عن سجود الشكر في هذه الرواية مثل ما له في «المدونة» من كراهة ذلك، والوجه في ذلك أنه لم يره مما شرع في الدين فرضا ولا نفلا، إذ لم يأمر بذلك النبي - عَلَيْهِ السَّلَامُ - ولا فعله، ولا أجمع المسلمون على اختيار فعله، والشرائع لا تثبت إلا من أحد هذه الوجوه، واستدلاله على أن رسول الله - صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - لم يفعل ذلك ولا المسلمون بعده بأن ذلك لو كان لنقل، صحيح؛ إذ لا يصح أن تتوفر دواعي المسلمين على ترك نقل شريعة من شرائع الدين وقد أمروا بالتبليغ. وهذا أيضا من الأصول..."[1]، قال الشاطبي: "والمقصود من المسألة توجيه مالك لها أي: سجود الشكر- من حيث إنها بدعة، لا توجيه أنها بدعة على الإطلاق"[2].

مثال: زكاة الخضراوات

---

(1) البيان والتحصيل، 1/391-392.

(2)- الموافقات، 3/162.



"لا زكاة في الفواكه والخضر، خلافاً لأبي حنيفة؛ لأنه إجماع أهل المدينة نقلا؛ لأن الخُضر قد كانت على عهد رسول الله - صلى الله عليه وسلم - والأئمة بعده، فلم ينقل أنه طالبهم بزكاة عنها، ولو كان ذلك قد وقع لم يغفل نقله؛ ولأنه من الأمور العامة التي تمس الحاجة إلى علمها"[1]

وقال مالك: "السنَّةُ المجتمع عليها عندنا أنَّه لا زكاة في الفواكه، ولا في الخضر كلها، ولا في القصبِ زكاة. قال غيره: ولم ينقل عن النبي صلى الله عليه وسلم ولا عن الخلفاء أنَّ أحداً منهم أخذ الزكاة من ذلك، وليس هذا من الحوادث. فهو كنقلِ التواتر"[2]. وقال ابن رشد الجد: "أنزلنا ترك نقل أخذ النبي - صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - الزكاة منها كالسنة القائمة في أن لا زكاة فيها، وكذلك ننزل ترك نقل السجود عن النبي - صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - في الشكر كالسنة القائمة في أن لا سجود فيها"[3].

**2 - سكوت الشارع حال عدم وجود المقتضي:**

ويبين الشاطبي هذا النوع بقوله: "أَنْ يَسْكُتَ عَنْهُ لِأَنَّهُ لَا دَاعِيَةَ لَهُ

(1) الإشراف على مسائل الخلاف، للقاضي عبد الوهاب البغدادي، 396/1.

(2) النوادر والزيادات، 109/2.

(3) البيان والتحصيل، 393/1.

تَقْتَضِيهِ، وَلَا مُوجِبَ يُقَدَّرُ لِأَجْلِهِ؛ كَالنَّوَازِلِ الَّتِي حَدَثَتْ بَعْدَ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ؛ فَإِنَّهَا لَمْ تَكُنْ مَوْجُودَةً ثُمَّ سُكِتَ عَنْهَا مَعَ وُجُودِهَا، وَإِنَّمَا حَدَثَتْ بَعْدَ ذَلِكَ؛ فَاحْتَاجَ أَهْلُ الشَّرِيعَةِ إِلَى النَّظَرِ فِيهَا وَإِجْرَائِهَا عَلَى مَا تَقَرَّرَ فِي كُلِّيَّاتِهَا، وَمَا أَحْدَثَهُ السَّلَفُ الصَّالِحُ رَاجِعٌ إِلَى هَذَا الْقِسْمِ؛ كَجَمْعِ الْمُصْحَفِ، وَتَدْوِينِ الْعِلْمِ، وَتَضْمِينِ الصُّنَّاعِ، وَمَا أَشْبَهَ ذَلِكَ مِمَّا لَمْ يَجْرِ لَهُ ذِكْرٌ فِي زَمَنِ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، وَلَمْ تَكُنْ مِنْ نَوَازِلِ زَمَانِهِ، وَلَا عَرَضَ لِلْعَمَلِ بِهَا مُوجِبٌ يَقْتَضِيهَا؛ فَهَذَا الْقِسْمُ جَارِيَةٌ فُرُوعُهُ عَلَى أُصُولِهِ الْمُقَرَّرَةِ شَرْعًا بِلَا إِشْكَالٍ؛ فَالْقَصْدُ الشَّرْعِيُّ فِيهَا مَعْرُوفٌ مِنَ الْجِهَاتِ الْمَذْكُورَةِ قَبْلُ"[1].

ويعقب شيخنا العلامة بن بيه على هذا المسلك السكوتي بكونه لا يضيف جديدا في تعريف المقاصد إلا من جهة تَعَرُّفِ قصد الشارع إذا سكت، ويمكن أن يلحق بالمقاصد الابتدائية لأنها تقرر حكما غايته رفع الحرج في كل مسكوت عنه على حدة حسب الحال التي بينها، أو مقصدا كليا كما يقرره منهج الشاطبي في تأصيل المقصدية[2].

(1) الموافقات، 157/3.

(2) مشاهد من المقاصد، ص: 48.

# مستويات المقاصد عند الشاطبي

## 1 الأوامر والنواهي الابتدائية التصريحية

ماذا قال ربكم؟
وما معنى ما قال؟

جدلية المعنى والمفهوم
مدلول الدليل
دلالات الألفاظ
تأويل النص

## 2 علل الأوامر والنواهي

لماذا قال ربكم؟

ما وراء النص الغايات
والحكم والأسرار مقاصد
منتجة ومولدة لأحكام
خارج النص

## 3 المقاصد الأصلية والتبعية

علاقتها بالمستوى الأول
كونها سيقت لبيان لوازم
المقاصد ومكملاتها

## 4 سكوت الشارع

هذه الجهة قد تلحق بالمقاصد
الابتدائية لأنها تقرر حكما غايته
رفع الحرج في كل مسكوت عنه
على حده أو تقرر أصليا كليا

د. يوسف حميتو



## المعقد الثالث: تعريف المقاصد عند العلامة بن بيه بناء وتحليلا

### المبحث الأول: الأسئلة الأربعة لبناء مفهوم المقاصد عند العلامة بن بيه

**يقول شيخنا حفظه الله: "مقاصد الشريعة هي المعاني الجزئية أو الكلية المتضمنة لحكم أو حكمة، المفهومة من خطاب الشارع ابتداء، منها مقاصد أصلية وأخرى تابعة، وكذلك المرامي والمرامز والحكم والغايات المستنبطة من الخطاب، وما في معناه من سكوت بمختلف دلالاته، مدركة للعقول البشرية، متضمنة لمصالح العباد معلومة بالتفصيل أو في الجملة"**

**مشاهد من المقاصد، ص:51**

نرى لزاما في هذا الموقف أن ننبهك إلى أمر نراه مفتاحا لفهم الرؤية المقصدية عند العلامة ابن بيه حفظه الله، اعتنى به كثيرا في المشاهد، وفي كتابيه «إثارات تجديدية» و«تنبيه المراجع»، يلخص العلامة عبد الله ابن بيه تعريف المقاصد بما يتلاءم مع رؤيته لها، مستفيدا من جهود السابقين خاصة الغزالي والعز بن عبد السلام والقرافي وابن القيم والشاطبي وابن عاشور، وجامعا بين أبعاد متعددة في المفهوم، ويتعلق بأسئلة النظر الشرعي المتمثلة في:

- ماذا قال ربكم؟:

ويعتبر شيخنا العلامة بن بيه أن هذا السؤال هو مبتدأ الاختلاف، لأنه متعلق بثبوت النص والدليل، هل هذا النص ثابت؟ هل قاله الله تعالى؟ هل قاله نبيه؟ وهذا يعني أن أول سؤال للمجتهد هو عن مرتبة الدليل.

- ما معنى ما قال ربكم؟:

وهو سؤال متفرع عن الأول، فبعد ثبوت النص والدليل، يكون سؤال: ما معنى؟

أي: بحث عن مرتبة الدلالة، وجوابه مداره كله على اللغة، وخاصة مبحث الدلالات منها، أي: «العلاقة بين اللفظ والمعنى» أو ما يمكن تسميته جدلية المعنى والمفهوم المرتبطة بما يعنيه المتكلم من الألفاظ المستعملة في خطابه.

- لماذا قال ربكم؟:

أي سؤال عن مرتبة المقصد والعلة التي قام عليها الحكم، وجواب هذا السؤال ستفرضه الوساطة بين النص والواقع المؤَطَّرِ بهِ، وهذا يعني البحث عن العلل وفق مسالك إثباتها المنصوصة أو المستنبطة، وفضاء البحث هنا هو ما وراء النص، أي: المقاصد المنتجة والمولدة لأحكام خارج النص(1).

---

(1) مشاهد من المقاصد، ص: 48.

- كيف نُنَزِّلُ ما قال ربكم؟:

وفي هذا القسم يظهر الشق الأول من مقاربة «تأصيل المقاصد وتقصيد الأصول»، وذلك بالنظر إلى تركيبة الحكم الشرعي المكونة من «خطاب تكليفي» و«خطاب وضعي» حيث يُستوجبُ عرضُ الخطاب الآمر «التكليف» على بيئة التطبيق «خطاب الوضع»، باعتبار أن "خطاب الوضع هو البيئة الأصولية لإنزال الحكم، وهو الذي يحوط خطاب التكليف ويكلأه، ولهذا كان خطاب الوضع بالمرصاد لخطاب التكليف، ليقيد إطلاقه، ويخصص عمومه، فقيام الأسباب لا يكفي دون انتفاء الموانع، ولن تُنتج صحة أو إجزاء دون توفر الشروط سواء كانت للوجوب، أو شروط أداء أو صحة، فلا بد من تحقيق المناط للتدقيق في ثبوت التلازم طرداً وعكساً"[1].

وقبل تناولنا بالتحليل تعريف العلامة ابن بيه لمقاصد الشريعة، ينبغي عليك أن تستحضر أن مقاصد الشريعة التي نعنيها هنا ليست بذلك المعنى الذي يختزلها -عند بعضهم- في محاسن التشريع ومقاصد التزكية والعمران وغيرها من المقاصد العالية التي لا تولد فروعا ولا تنتج أحكاما جزئية، لكنها تحدد موجهات وقوانين عامة تؤسس لفلسفة إسلامية ذات تأثير غير مباشر على الفروع[2]، وإنما الغاية مقاصد الشريعة في سياق

(1) تنبيه المراجع، **

(2) مشاهد من المقاصد، ص: 324.

وظيفيتها وقيمتها التشريعية وما تفيده من مساحات استثمارها باعتبارها ترشح المجتهد المستثمر لها الذي يفهمها على كمالها جملة وتفصيلا[1]، وباعتبارها كذلك البوصلة التي تسدد نظر المجتهد في اتباع مسالك الظنون، وتعصمه من الوقوع في أسر ظواهر النصوص، وتحفظه من مزالق اتباع الهوى والتشهي، والتأثر بالعوارض والظروف الخارجية غير المعتبرة [2].

لقد مر معك انتقاد شيخنا حفظه الله لمجموعة من التعريفات التي اقترحها بعض العلماء المتقدمين والمتأخرين، وبعض الباحثين المعاصرين، وتبين لك أنها ليست بذلك القدر المرضي عنده حسب رؤيته للمقاصد ووظيفتها، لذلك عمد إلى تركيب تعريف للمقاصد يجمع بين الرؤية الشاطبية والرؤية العاشورية لمقاصد الشريعة، وهما الرؤيتان الأكثر تقريباً وملاصقة وملامسة لهوية وماهية المقاصد، ووظيفتها في توجيه النظر الأصولي والتي ستظهر بالخصوص حين يستفيض في الحديث عن مناحي الاستنجاد بالمقاصد في المشهد السادس.

---

(1) - أصل اعتبار المآل في البحث الفقهي، ص:90، ومشاهد من المقاصد، ص: 245.

(2) منهج الاجتهاد: تأويلا وتعليلا وتنزيلا، د. حميد عشاق، ص:142.

## المبحث الثاني: تحليل بنية تعريف العلامة بن بيه للمقاصد

وبعودتنا إلى تعريف شيخنا حفظه الله نقرر ما يلي:

**1 - قوله: «المعاني» :**

بدأ الشيخ تعريفه للمقاصد بقوله أنها: "المعاني"، وهو بذلك موافق لابن عاشور حين أطلق على المقاصد كونها «المعاني»، بل هو موافق للجويني والغزالي والشاطبي، فإنهم كثيرا ما أطلقوا على المقاصد المعاني كونها هي المناسبات المقتضية للأحكام، بل هي مقاصد الأحكام والمصالح التي شرعت لأجلها، فهي -أي المقاصد- بهذا الاعتبار "روحُ الشريعةِ وحكمُها وغاياتُها ومراميها ومغازيها"[1].

لكن هذا التوافق بين شيخنا والإمام ابن عاشور ينبغي ألا يحملك على اعتقاد عدم التمايز بينهما؛ لأن تعريف ابن عاشور إنما يتوجه على المقاصد الكلية فقط، بينما شيخنا في هذا المضمار ينحو منحى الشاطبي في تصنيف مقاصد الشريعة تصنيفا شاملا[2]، إذ لا يغيب عن ذهنه أن المعاني كما تشمل الكلي تشمل الجزئي، ولكل منهما مقاصد أحكامه ومصالحه التي

(1) - مشاهد من المقاصد: 286.

(2) مشاهد من المقاصد، ص: 324.

شرعت لأجله[1]، وهو بذلك يستحضر جميع الطرائق التي يقع بها بناء مقصدية الأحكام والمفاهيم سواء كانت سمعية أم عقلية، وهو أيضا بتبنيه الرؤية الشاطبية يبقي -كما الشاطبي - المجالَ واسعا أمام الحدود اللغوية التي استبعدها ابن عاشور وهو ما تؤكده بقية عناصر التعريف التي تبين مركزية المقاصد باعتبارها معاني وحِكما وغايات، وهذا الاعتبار أحد أركان ثلاثة يقوم عليها تصور الشيخ للمقاصد كما سيتضح لك.

ثم إن التأكيد على "المعاني" له وظيفة في التعريف، وفي بيان محل النظر الأصولي والمقصدي، لأنها ترتبط بالعنصر المحرك لعملية القياس أو الاستدلال أو الاستصلاح، وبعبارة أدق هي عند الأصوليين تلك الأوصاف الصالحة لبناء الحكم وإجراء القياس عليها، فتكون حِكما أو مصالح. هذا من جهة، ومن جهة ثانية فبتتبعنا لمنحى الشيخ في كتبه وخاصة "تنبيه المراجع" نجد أن استعمال شيخنا للمعاني منسجم مع تقريره العمل بالقيم مع استحضاره الفرق بينها وبين ما تثمره من الفضائل[2]، وهذا ما يفسره ربط هذه المعاني بالكلي والجزئي.

---

(1) الموافقات، 121/3.

(2) تنبيه المراجع، ص: 226-227

**2 - قوله: الجزئية أو الكلية:**

هذا باعتبار شمول أحكام الشريعة التي "تشتمل على مصلحة كلية في الجملة، وعلى مصلحة جزئية في كل مسألة على الخصوص"[1] وتكون مقصودة بمنطوق الخطاب أو فحواه[2]. والمقصود بالجزئية "مقصد الشارع في كل حكم على حدة"[3] تلك المعاني الجزئية السارية في بعض أنواع الشريعة المعتبرة "بقصد الشارع في قيام المكلف بامتثال كل أمر على حِدَة"[4]، ويعرب عنها كل دليل لحكم في خاصته[5].

أما الكلية فهي تلك السارية فيما لا ينحصر من الشريعة[6] المحدِّدة للقانون الكلي والأصلي -بحسب عبارة أبي حامد الغزالي[7]- الذي ينبغي أن يرجع إليه في إحكام التكليف بمقتضى الشرع وامتثال المكلفين له، وبمعنى

(1) الموافقات، 123/3.

(2) مشاهد من المقاصد، ص: 47.

(3) مقاصد المعاملات ومراصد الواقعات للعلامة بن بيه، ص:47-50.

(4) - مقاصد المعاملات، ص: 47.

(5) الموافقات، 123/3،

(6) - الاعتصام، 64/2

(7) إحياء علوم الدين، 139/4

الرؤية الشاطبي هي: كليات ابتدائية تعلق بها قصد الشارع أمرا أو نهيا، أو كليات نص عليها الشارع كنفي الضرر[1]، وربط العمل بالنية[2] وغيرها من القواعد الجمهورية المتعلقة بموازين المصالح والمفاسد[3]، أو كليات استقرائية منتظِمة من جزئيات كثيرة كالتيسير ورفع الحرج[4]، وكلها كما قال الشاطبي:"لا يختص بالخطاب بحكم من أحكامها الطلبية بعض دون بعض، ولا يُحاشى من الدخول تحتها مكلف ألبتةَ"[5]، وإذا كانت كذلك فإنها أيضا لا يُحاشى عنها حال ولا زمان ولا مكان ولا نازلة تنزل بالعباد.

وهنا وجب التنبيه عليك بضرورة رعيِ السياق الذي يرد فيه لفظا: الجزئي والكلي، لأن موضوعك هنا المقاصد التي عليها مدار تعليل الشريعة في سياق كونها مولدة للأحكام العَمَلية، وأثَرِ الخطاب بها على أفعال المكلفين،

---

(1) حديث "لا ضرر ولا ضرار"، موطأ مالك، كتاب الأقضية، الحديث رقم: 1243.

(2) حديث: "إنما الأعمال بالنيات"، صحيح البخاري، كتاب: بدء الوحي، باب: كيف كان بدء الوحي، الحديث رقم:1.

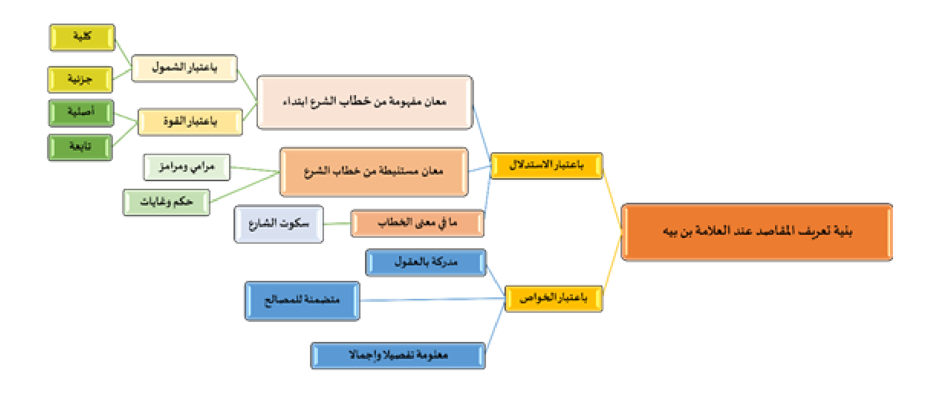
(3) كقاعدة تقديم المصلحة العامة على الخاصة، ودفع أكبر الضررين، وجلبِ أعلى المصلحتين...

(4) سواء كانت ضروريات وحاجيات وتحسينيات يرجع إليها حفظ المقاصد التي بها صلاح الدارين، أم كانت من مكملاتها المتممة لأطرافها وهي أصول الشرع المبثوثة في أصول الدين، أو في أصول الفقه أو في غير ذلك من المعاني الكلية الثابتة بالاستقراء المعنوي. الموافقات، 19/1 و108/1و323/3 و57/4.

(5) الموافقات، 407/2

ويستوي في ذلك أن كانت قطعيةً أو ظنيةً، فلا تنصرف إلى معاني أخرى غير مقصودة الإيراد أو السَّوْقِ.

إن الشيخ بن بيه في هذه القضية ينسجم مع اختياره منحى الشاطبي في إثبات الكلي في الشريعة، وفي توقف ثبوته على الجزئيات، فهو هنا يريد أن ينأى قليلا عن الجدل حول قضية وجود الكليات في الأذهان دون الأعيان، وليؤكد تبنيه وحدة نصوص وأدلة ومقاصد الشرع، و"شأن الراسخين - كما يقول الشاطبي - تصور الشريعة صورة واحدة يخدم بعضها بعضا كأعضاء الإنسان إذا صورت صورة متحدة"[1].




(1) - الاعتصام، 244/1

ويقصدُ الشيخ بذكره لثنائية الجزئي والكلي أمرين:

- أولهما: تأكيدُ الترابط بين عناصرها؛ وذلك لما لهذه الثنائية من أهمية في إعمال المقاصد ورعايتها، فالجزئية عليها المعول في عملية القياس وبناء الكليات وصناعة وصياغة المفاهيم، والكلية مهمتها أن تسعف المجتهد والمفتي والناظر بما يتحقق به القياس الشمولي والتعليل الكلي وتحقيق المناطات، وفي ذلك يقول: "فالمقاصد تهدي في صياغة المفهوم كلياً كان أو جزئياً، إذ إنها في الغالب علل وحِكَم، منها الكلي ومنها الجزئي، فالكلي كالتعليل بالمصلحة في المناسب المرسل حيث تصبح بمنزلة الوصف المعين الذي يعلل به في قياس التمثيل الذي يعتمد على التنبيه بجزئي أشهر على جزئي أخفى لوجود وصف مشترك وما يدعى بالعلة الجامعة في شهادة الحاضر للغائب. كما أن المقاصد الجزئية قد تصبح بمنزلة اللبنات للاستقراء لبناء كلي استقرائي قد يكون حجةً، إذا كان الاستقراء تاماً شاملاً لغير محل النزاع".[1]

- ثانيهما: اعتبار إشكال التجاذب بين المقاصد، والذي سيتطرق إليه في موازنات المقاصد من المشهد الثالث، ويتعلق بالتجاذب

(1) إثارات تجديدية، ص: 71.

الذي يقع على مستويات عدة من بينها:

"التجاذب بين المصالح الملحوظة بالعقل البشري أُنُفا، وبين النقول الموضوعة من الشارع وبخاصة في جزئياتها التي تتنازع أحيانا المرجعيات مع كليات ما كان لها أن يقوم بنائها لولا لبنات الجزئيات"[1].

التجاذب بين الكلي والجزئي، حيث إن أحكام الشرع تتردد بين كونها كلية أحيانا، وبين جزئية أحيانا أخرى، وفي أحايين كثيرة يتجاذبها الأمران معا، ويعبر الشيخ حفظه الله عن هذا بقوله: "إن المقاصد بتنوعها بين كلي وجزئي وعام وخاص، وأصلي وتابع، وبين مقاصد عالية ومقاصد نازلة تمثل البيئة المناسبة لبناء المفاهيم التي قد تكون كلية أو جزئية. وبإقامة نوع من التوازن الضروري بين كلي قوي الاعتبار وبين جزئي لا يمكن أن يكر على أصله بالإبطال والاندثار"[2].

إن الاستنباط في نظرة الشيخ حفظه الله يرجع إلى المعاني الكلية أو

---

(1) في العنصر الثالث من المشهد الثالث، ستظهر لك بقوة ووضوح نزعة تأصيل المقاصد وتقصيد الأصول في العملية التنزيلية عند شيخنا العلامة بن بيه حفظه الله، حيث يبين في هذا الموضع الملاحظ الأصولية والمقصدية الفاعلة في علاقة الجزئي بالكلي، والقصد بذلك: القياس، والاستحسان، وسد الذرائع، والمصالح المرسلة، والاستصحاب.

(2) - مشاهد من المقاصد، ص: 22.

الجزئية التي تشعر بها الشريعة في مجملها أو تفاصيلها، وعلى هذه المعاني بنيت أدلة كالمصالح المرسلة، التي يمثل استنباط الأحكام منها العلاقة بين الجزئي المستنبط وبين الكلي المستنبط منه؛ إلا أنَّ المعنى وهو المصلحة المتقاضاة أو المفسدة المتحاماة ليكون دليلاً، فإنَّ ذلك يرجع إلى استقراء جزئيات الشريعة وكلياتها للوصول إلى إرساء المبدأ الذي سيصبح مُنتِجاً بشروط وضوابط وجودية وعدمية هي آلية الاستنباط( )[1]، ولعل هذا ما يمكن أن نفهم على ضوئه قول ابن العربي المالكي: "لم يفهم الشريعة من لم يَحْكُم بالمصلحة"[2].

أمر آخر ينبغي لنا استحضاره في هذه المكون من مكونات التعريف، وهو انسجام هذا الجزء من التعريف مع رؤية العلامة ابن بيه لكيفية تفعيل أصول الشرع ومقاصده، وتجد ذلك مفصلا في كتابه «إثارات تجديدية» وخاصة ما يتعلق بالعلل الأربعة[3]، وبالأخص منها الصورة التي

---

(1)- إثارات تجديدية، ص:92.

(2) أحكام القرآن، لابن العربي، 279/2.

(3) انظر تفصيلها في: معيار العلم للغزالي، ص:308، إثارات تجديدية، ص: 28 وما بعدها، وصناعة الفتوى وفقه الأقليات" ص:17.

بنى عليها الأصوليون عملهم تركيبا وتبويبا وترتيبا وتلقيبا وتقريبا[1]، وعلى ذلك بنى رؤيته في «تحريك المفاهيم التي تشكّل المنظومة الأصولية... لإبداع مفهوم جديد، أو إدراج مضمون حديث في مفهوم قديم في قراءة جديدة؛ للأصول؛ قواعد ومقاصد وعلاقتها بالجزئيات الفقهية على ضوء مستجدات العصر، فهو ربط بين الكلي والجزئي في ضوء ضرورات الواقع وحاجياته»[2].

والحق أن هذا الجزء من التعريف يشير إلى وعي عال بعلاقة النص بالواقع، ومراعاة تلك العلاقة بين الجزئي والكلي التي ينتظم بها النظر الشرعي ضمن سياق وحدة الشريعة، ونسق المنهج الأصولي ومعياريته في التعامل مع مقاصد الخطاب الشرعي تلقيا وفهما، ومقاصد الأحكام تنزيلا وإعمالا، وما يستتبعه ذلك من إعمال للعزائم في موضعها، وللرخص في موضعها، بما يحفظ نظر الفقيه والمجتهد من تناقض الفروع، واضطراب خاطره في التعامل معها

(1) - إثارات تجديدية، ص:33.

(2) إثارات تجديدية ص:15-16.

والقصد من وراء ذلك كله من أجل «تطابق كامل بين الأحكام الشرعية وتفاصيل الواقع المراد تطبيقها عليه، بحيث لا يقع إهمال أ يِّ عنصر له تأثير من قريب أو بعيد، في جدلية بين الواقع وبين الدليل الشرعي، تدقق في الدليل بشقيْه الكلي والجزئي، وفي الواقع والمتوقع بتقلباته وغلباته، والأثر المحتمل للحكم في صلاحه وفساده»[1].

### 3 - المتضمن لحُكْم أو حكمة:

ربط شيخنا حفظه الله بين الحُكم والحكمة في سياق التعريف، يرجع لعدة اعتبارات أهمها:

- أولا: كأن يكون الأمر أو النهي متعلقا بما بُنِيَ على التحكمات التي خفي علينا فيها وجهُ اللُّطف الذي تفضل به الخالق على الخلق كالتعبديات التي فيها أسرار وصلاح للخلق استأثر الله

(1)- قال القرافي: "وَمَنْ جَعَلَ يُخَرِّجُ الْفُرُوعَ بِالْمُنَاسَبَاتِ الْجُزْئِيَّةِ دُونَ الْقَوَاعِدِ الْكُلِّيَّةِ تَنَاقَضَتْ عَلَيْهِ الْفُرُوعُ وَاخْتَلَفَتْ وَتَزَلْزَلَتْ خَوَاطِرُهُ فِيهَا وَاضْطَرَبَتْ، وَضَاقَتْ نَفْسُهُ لِذَلِكَ وَقَنَطَتْ، وَاحْتَاجَ إلَى حِفْظِ الْجُزْئِيَّاتِ الَّتِي لَا تَتَنَاهَى وَانْتَهَى الْعُمْرُ وَلَمْ تَقْضِ نَفْسُهُ مِنْ طَلَبِ مُنَاهَا وَمَنْ ضَبَطَ الْفِقْهَ بِقَوَاعِدِهِ اسْتَغْنَى عَنْ حِفْظِ أَكْثَرِ الْجُزْئِيَّاتِ لِانْدِرَاجِهَا فِي الْكُلِّيَّاتِ، وَاتَّحَدَ عِنْدَهُ مَا تَنَاقَضَ عِنْدَ غَيْرِهِ وَتَنَاسَبَ. وَأَجَابَ الشَّاسِعَ الْبَعِيدَ وَتَقَارَبَ وَحَصَّلَ طِلْبَتَهُ فِي أَقْرَبِ الْأَزْمَانِ وَانْشَرَحَ صَدْرُهُ لِمَا أَشْرَقَ فِيهِ مِنْ الْبَيَانِ فَبَيْنَ الْمَقَامَيْنِ شَأْوٌ بَعِيدٌ وَبَيْنَ الْمَنْزِلَتَيْنِ تَفَاوُتٌ شَدِيدٌ" الفروق، 3/1

بعلمها[1]؛ ورأى فيها مصلحةَ العباد الداعية للانقياد[2] لما فيه صلاحهم بالطاعة والإيمان[3].

- ثانيا: الأصل أن الحكمة إذا كانت منضبطة أو غلب الظن بانضباطها فالتعليل بها أولى[4]، ووجب شرعا استعمال الرأي والاجتهاد في تحقيق ما فيه "عِلم المصلحة عاقبة"[5]، رعيا لعادة الشرع وطردا لقاعدته القاضية بكون "جميع الأحكام مرتبطة بالمصالح، وإن خفي علينا وجه المصلحة"[6]. وسواء في ذلك أن اعتبرنا الحكمة هي: المعنى المخيل المناسب الذي لأجله جُعل الوصف الظاهر علةً، كالمشقة بالنسبة للسفر، فإنها أمرٌ مناسب لشرع قصر الصلاة؛ أم اعتبرناها "المصلحةَ المقصودة من شرع

---

(1) إثارات تجديدية، ص: 100.

(2) شفاء الغليل لأبي حامد الغزالي، ص: 204.

(3) روضة الناظر وجنة المناظر، 39/2.

(4) تشنيف المسامع بشرح جمع الجوامع، 740/4.

(5) - نفائس الأصول في شرح المحصول، للقرافي، 3493/8.

(6) تقويم الأدلة، لأبي زيد الدبوسي، 503/2

الحكم"[1] أي: "تَحْصِيل المَنْفَعَةِ المَظنُونَةِ، أَوْ دَفْع المَفْسَدَةِ المَظنُونَةِ"[2] كدفْع المشقة المترتبة على إباحة الفطر في السفر؛ فإن هذا معتبر في مفهوم المقاصد الجزئية والكلية.

إلا أن التعليل بالحكمة ليس مقدورا عليه دائما، إما على اعتبار أنها راجعة إلى الحاجة إلى المصالح ودفع المفاسد، وهو مما لا تستوي أحواله، أو على اعتبار أنها مما قد يخفى، لذلك قد يعلق الشارع الحُكم بمظنة الحكمة وهي العلة التي من شروطها المناسَبةُ للحُكم، والظهورُ والانضباطُ، وخاصة حين يتعلق الأمر بالمعنى المقصود من تشريع الحكم في مرتبة المقاصد الجزئية، أو ما يتعلق ب"المقصود من إثبات الحكم أو نفيه"[3]، وبهذا تكون العلة المفضية إلى الحكمة عبارة عن جلب مصلحة، أو تكميلِها، أو دفعِ مفسدة، أو تقليلِها، فيجوز أن يناط الحُكْم بها بأن تُجْعَلَ علتَه[4]، أي: يجوز أن يكون الوصف الظاهر المنضبط علة للحكم معللا

---

(1) التوضيح في شرح التنقيح لُحلولو،250/1

(2) التوضيح في شرح التنقيح، 260/3

(3) شرح المعالم في أصول الفقه، 192/2.

(4) المعيار المعرب عن فتاوى أهل أفريقية والأندلس والمغرب، لأبي العباس الونشريسي، 349/1.

بالحكمة[1]إذا أمكن العلم بها[2]، وذلك على اعتبار أن مبادئ الشريعة موضوعة على وفق الغايات كما قال الشاطبي[3]، "كذهاب العقل الموجب لجعل الإسكار علة".

ولعلك هنا تذكر ما وقفت عليه من المقاصد الابتدائية والمقاصد التبعية التي قررها الشاطبي، وكذلك حين الحديث عن علاقة الوسائل بالمقاصد عند القرافي، فالمقاصد هي نفس الحُكم المنصَب على جلب المصالح ودرء المفاسد، وهي أيضا الوسائل المفضية إليه، وهذا يقرر عندك المقاصد الطلبية ووسائلها باعتبارها مقاصد تابعة لها.

وفي هذا الاختيار أيضا لطيفة تعلمُها إذا فهمتَ رؤية شيخنا للاستنباط، فهو يرى أن الاستنباط قد"يكون من دلالات الألفاظ في حال خفاء الدلالة، كما يكون في معقول النص، سواء تعلق الأمر بقياس العلة، أو غيره من الأقيسة"[4]. فالاستنباط عند شيخنا ابن بيه عمليةُ استثارةٍ للمعاني مبنيةٌ على تحريك الشريعة و"نخلِها" -بعبارة الجويني-

(1) نشر البنود على مراقي السعود، 187/2، وإثارات تجديدية، ص:91.

(2) نفائس الأصول، 3496/8.

(3) نفسه، 3497/8.

(4) الاعتصام، للشاطبي، 836/2.

والغوصِ في لُبِّ النصوص وحِكَم وعِلَلِ الأوامر والنواهي حيث لا نصَّ في القضايا المستجدة للعثور على معان كلية تندرج فيها، أو معان جزئية تلحق بها. وبذلك تثار وتستنفر محتويات دليل المصالح على مختلف مستوياته.

### 4 - المفهومة من خطاب الشرع ابتداء:

بِوَصْلِكَ بما سبق ترى أن الشيخ يربط بين المعاني التي تعلق بها اقتضاء الأحكام وبين المقاصد الابتدائية، وهذا ظاهر لك في تعقيبه السابق على ابن عاشور، فإن مجيء الأمر بفعل أو النهي عنه دالٌّ دلالة اللزوم على القصد إلى وقوع الفعل أو عدم وقوعه، فبورود النص بالأمر أو النهي عن شيء على حدة تنكشف مقصديته، أي أن المقاصد تُفهم من «الإرادة الأمريةِ المتعلقةِ بطلب إيقاع المأمور به، وعدمِ إيقاع المنهي عنه»[1]، وبعبارة أخرى: «الْأَمْرُ بِالْمُطْلَقَاتِ يَسْتَلْزِمُ قَصْدَ الشَّارِعِ إِلَى إِيقَاعِهَا، كَمَا أَنَّ النَّهْيَ يَسْتَلْزِمُ قَصْدَهُ لِتَرْكِ إِيقَاعِهَا. وَذَلِكَ أَنَّ مَعْنَى الْأَمْرِ وَالنَّهْيِ اقْتِضَاءُ الْفِعْلِ وَاقْتِضَاءُ التَّرْكِ، وَمَعْنَى الِاقْتِضَاءِ الطَّلَبُ، وَالطَّلَبُ يَسْتَلْزِمُ مَطْلُوبًا وَالْقَصْدُ لِإِيقَاعِ ذَلِكَ الْمَطْلُوبِ، وَلَا مَعْنَى لِلطَّلَبِ إِلَّا هَذَا»[2].

وبما أن الأوامر والنواهي مظانها نصوصُ الشريعة الراجعة إلى

(1) إثارات تجديدية، ص: 90.

(2) الموافقات، 3/370.

اللفظ، فإن استقراء نفس النصوص بما تحيل عليه من أصول وفروع، يثبت أن الشريعة غائية مُعلَّلة بجلب مصالح العباد في الدارين، وسواء في ذلك أَثَبَتَتْ تلك المصالحُ بمنطوق الخطاب أو فحواه فإن غايتها كما رأيت عند الغزالي رعاية المقاصد، وهي "عبارة حاويةٌ للإبقاء ودفع القواطع والتحصيل على سبيل الابتداء"[1]، وهذا يُرْجِعُنا إلى ما تقرر سابقا من أن المقصد الابتدائي مبناه على سؤال: «ماذا قال ربكم؟»، وهو المستوى الأول من المقاصد في رؤية شيخنا العلامة ابن بيه موافقا في ذلك الإمام الشاطبي، ومستثمرا ما وقفتَ عليه من تقريرات القرافي وابن القيم فيما يتعلق بالمقاصد والوسائل، وبالتالي فهذا المستوى من المقاصد الذي يسمى بالمقاصد الابتدائية هو «أصلُ المقاصد وأُمُّ الكتاب فيها»[2].

والأصل أن جواب «ماذا قال ربكم» مبناه على لسان العرب، ففيه مفاتيح هدي تلقي الخطاب الشرعي وفهمه وتعليله وتقصيده وتنزيله، وهو ما انفك القرآن يُثبته في مواطن كثيرة، من مثل قوله وَإِنَّهُ لَتَنزِيلُ رَبِّ لْعَٰلَمِينَ ١٩٢ نَزَلَ بِهِ لرُّوحُ لْأَمِينُ ١٩٣ عَلَىٰ قَلبِكَ لِتَكُونَ مِنَ لْمُنذِرِينَ ١٩٤ بِلِسَانٍ عَرَبِيّ مُّبِين ١٩٥ (الشعراء:192-195) إذ هذه الآية وأُخَيَّاتُها

(1) الموافقات،374/3

(2) - شفاء الغليل، ص:159.

تبين توقف فهمِ الشرِع ومقاصده على اللسان العربي الذي نزل به زمن النزول، وما لا يَتم الواجب إلا به فهو واجب.

و"معرفة مقاصد كلام العرب إنما مداره على معرفة مقتضيات الأحوال"، و"على ما يُعلم من قَصْد المتكلم"[1]، وهذا العنصر من التعريف يؤكد لك أهمية المدخل الدلالي والخِطابي في تقرير مقاصد الشريعة والكشف عنها، وهذا ما يتأكد على مستويات داخلةٍ في باب التأويل تتعلق بالأساليب التخاطبية وتجيب على سؤال ب«ماذا قال ربكم»، وهي:

- مستوى التبصر بالسياق المحدد لمستوى دلالات الخطاب الشرعي، وهذا مرتبط بوحدة السياقات والمقامات والأنظام في الخطاب الشرعي، بحيث لا انفصال في معهود اللسان العربي بين أول الكلام وآخره.
- مستوى الفهم للدلالات التركيبية للخطاب الشرعي، وهذا متعلق بوحدة الأنساق الدلالية القائمة على ثنائيات لا يستقيم بناء الدليل دونها، وهي من أهم مهام الأصولي في استنباط الحكم الشرعي، والبحث في مقاصده، إذ "معظم نظر الأصولي في دلالات الصيغ كالحقيقة والمجاز، والعموم، والخصوص، وأحكام الأمر والنهي،

(1) مشاهد من المقاصد، ***

ودليل الخطاب ومفهومه"[1].

- مستوى الإدراك لمقاصد الخطاب الشرعي[2]، وهذا متعلق بما "عليه يبنى الخطاب ابتداء، وكثيرا ما يُغفَلُ هذا النظر بالنسبة للكتاب والسنة، فتُلتمس غرائبُه ومعانيه على غير الوجه الذي ينبغي؛ فتَسْتَبْهِمَ على الملتمس، وتَسْتَعْجِمَ على من لم يفهم مقاصد العرب، فيكون عملُهُ على غير معمل، ومشيُه على غير طريق"[3]

وهذه المستويات الثلاث مرتبطة بالخطاب الابتدائي الذي "يمكن أن يعبر عنه بمدلولات اللغة وليس فقط في صيغ الأمر والنهي، ولكن كل ما فُهِم منه مَدْحٌ أو قَدْحٌ، قبول أو رد، استحسان، أو استهجان، أو إباحة، أو عفو، أو إذن أو تأكيد، أو تخفيف أو تشديد"[4] وكل ما هو متعلق ببيان قصد الشارع من وضع الشريعة للإفهام.

### 5 – منها مقاصد أصلية وأخرى تابعة:

قد تتساءل فتقول: الشيخ منذ قريب ألقى إلينا في تعريفه بثنائية

---

(1) الموافقات، 146/4

(2) المقدمات الممهدات لابن رشد الجد، 430/2.

(3) البحر المحيط، 228/2.

(4) دلالة الألفاظ على المعاني عند الأصوليين، د. محمود توفيق محمد سعد، ص: 16

الكلي والجزئي، وهنا يفضي إلينا بثنائية أخرى هي ثنائية الأصلي والتبعي، وإذا كان آنفا قد ارتقى صرح شمولية الشريعة لتقرير الكلي والجزئي، فما الذي يستند إليه في ثنائية الأصلي والتبعي؟

إذا كان الشيخ ابن بيه قد انطلق من شمولية نصوص الشريعة المقتضيةِ شمولَ مقاصدها، فإنه هنا ينطلق من اعتبار آخر تأخذ به المقاصد مكانتها ورتبتها، وعلى أساسه تقوم بعض تصنيفات المقاصد، وهو معيار القوة، ولذلك فالمقاصد تصنف بناء على ذلك إلى أصلية وتابعة كما يقرر الشاطبي.

فأنت الآن أمام مفهومين هما: المقاصد الابتدائية والمقاصد الأصلية، ولك أن تعتبر أن الأوامر والنواهي الابتدائية هي المؤسسة للمقاصد، إلا أنه ينبغي عدم الخلط بين ما هو ابتدائي وبين ما هو أصلي، فوصف المقصد بكونه ابتدائيا إنما هو باعتبار ثبوته بنص مستقل، ودليلك قول الشاطبي: «فإن الأمر معلوم أنه إنما كان أمرا لاقتضائه الفعل، فوقوع الفعل عند وجود الأمر به مقصود للشارع» ، وثبوته هذا لا يوجب له وصف الأصالة، لكنه قد يثبت للأصلي والتبعي معا وصف الابتداء إذا ما احتكمتَ إلى الصيغة التي وردا بها.[1]

فإذا ثبت عندك ما سبق، فاعلم أن وصف الأصالة ناتج عن الشارع

---

(1) - الموافقات، 140/2.

نفسه؛ هل هو قاصد لهذا المعنى بالقصد الأول فيكون أصليا، أم هو قاصد إليه بالقصد الثاني أو الثانوي فيكون تابعا؟ مما يفيدك أن المقصد الابتدائي شيء وأن المقصد الأصلي شيء آخر بحسب تقرير الشيخ -لاحقا- فإنه لا فرق بين القصد الأصلي وبين القصد التبعي الثانوي إلا باعتبار معناه ووظيفته[1]، خاصة إذا استحضرت أن المقصد الأصلي هو ما قصده الشارع ابتداء وألزم المكلفين به اختيارا واضطرارا، ولك أن تحتج وتحاجج بالضروريات الخمس باعتبارها مقصدا أصليا، وكذلك كل ما تستقيم به أحوال العامة التي لا تقوم الخاصة إلا بها مما هو عيني أو كفائي.

ولك أن تجزم أن المقصد التبعي قد يستقل بنص خاص يثبته وليس متضمنا بالنص المثبت للمقصد الأصلي، وعلى ذلك فإن المقصد التبعي قد يكون وسيلة أو شرطا أو مكملا للمقصد، وقد يكون هو العلة، وهذا الارتباط هنا باعتبار أنه لا تكتمل مقصدية حكم ما إلا بالنظر إلى العلة والحكمة التي تثبتها دلالة النص أمرا أو نهيا، سواء عرفناها أم لم نعرفها، وهذا هو الطريق الذي تثبت به المقاصد التابعة، باعتبار أن التعليل

(1) مشاهد من المقاصد، ص: 180.

سابق في الوجود لاحق في الورود [1]. وسواء تعلق الأمر بالمقاصد الكلية، أو الجزئية، أو الابتدائية، أو الأصلية، أو التبعية، فإنها تبقى -كما يقول شيخنا: "مقاصد تشريعية يترتَّبُ عليها استنباطُ الأحكام، وترتيبُ الأدلَّة، ودرجاتُ الطلب"[2].

## 6 - قوله: وكذلك المرامي والمرامز والحكم والغايات المستنبطة من الخطاب:

في هذا الجزء من التعريف يقصد شيخنا البعد الذي "يدور حول التعليل وموارده"[3] ومناط الحكم، والذي قد يكون جزئية أو كلية بحسب متعلقها[4]، وهو في هذا السياق منسجم مع أجزاء التعريف السابقة المحددة لمعالم رؤيته المقاصدية، فشيخنا انتقد على ابن عاشور أنه أهمل البعد الدلالي وبين أن إهماله "يعود على الحكم والعلل بالإبطال"[5]، وبالتالي

(1) الموافقات، 134/3

(2) مشاهد من المقاصد، ص: 176.

(3) مشاهد من المقاصد، ص: 175.

(4) - مشاهد من المقاصد، ص: 177.

(5) مقاصد المعاملات ومراصد الواقعات، ص: 54.

فهذا البعد مؤثر في وظيفة من وظائف المقاصد ونعني بذلك كونها "منتجة ومولدة لأحكام خارج النص"[1]، وفي هذا المنحى جمعٌ بين نظر العارفِ بالشريعة الذي يركز سؤاله على "ماذا أراد الشارع"؟ وبين اللفظي[2] الذي همه «ماذا قال الشارع»؟ وتفاعلٌ بين مقاصد الشرع ومقاصد اللغة يصون الأحكام عن العبث من خلال:

- الربط بحِكم تُعلَّل بها، وبأسرار تجمع بين ظاهر اللفظ وباطنه، وهذا المنحى الأوسط الأعدل في التعامل مع النص والوساطة بينه وبين الواقع.
- إعمال العقل المنضبط في إدراك مراميَ ومرامزَ ترمز إلى مراد الشارع وقصده مما كشف عنه هو بنفسه أو أوكل دركها إلى "جودة القرائح، فإذا قارنها التوفيق بان المعنى" بحسب عبارة إمام الحرمين الجويني[3]، وهذا أيضا فيه التزام بمنهج الصحابة رضوان الله عليهم الذين كانوا "لا يقيمون مراسم الجمع والتحرير، ويقتصرون

(1) - مشاهد من المقاصد، ص: 49.

(2) مشاهد من المقاصد، ص: 49.

(3) - مشاهد من المقاصد، ص: 48.

على المرامز الدالة على المقاصد"[1].

وبعبارة أخرى هي أكثر وضوحا وأبلغ معنى، هذا الجزء من التعريف مرتبط بمسلك علل الأوامر والنواهي التي أثبتها الشاطبي، وقد عده شيخنا العلامة المستوى الثاني من مستويات المقاصد، ووظيفة هذا المستوى المكون لتعريف شيخنا كما هو عند الشاطبي البحث في "ما وراء النص من تعليل، أو مصالح يراد جلبها، أو مفاسد يُتوخى درؤها. وقد يعبر عنه بالحِكم؛ لأن فيه حكمة توحي بالتعليل والصواب والرشد، وبالأسرار؛ لأنه في باطن اللفظ وليس في ظاهره، والمرامزِ التي ترمز إلى المراد حسب عبارة الباقلاني[2]

هذا منحى أول يتعلق بالمرامز، وهناك منحى ثان ضِمنها يتعلق باستحقاق الكشف عن مقاصد النص الشرعي أن يُعتنى بجانبه الذوقي العرفاني، وهو ما تجده عند العز بن عبد السلام حاضرا بقوة خاصة في كتابه: «شجرة المعارف والأحوال»، والعناية بهذا الجانب تُمليها في تصور شيخنا العلامة ابن بيه طاقةُ النص الشرعي على أن يفتح أمام العقل مساحات واسعة من جوانب التعليل الذوقي والأخلاقي، والتحقق والتعلق والتخلق بالصفات الإلهية، وتزكية مقاصد المكلفين التي هي جزء من تركيبة مفهوم

---

(1) مشاهد من المقاصد، ص: 48.

(2) إعلام الموقعين، 386/2.

المقاصد عند العلامة ابن بيه، وهذا يشهد له عندي قول الشاطبي: "قَصْدُ الشارع من المكلف أن يكون قصْدُه في العمل موافقا لقصده في التشريع، والدليل على ذلك ظاهر من وضع الشريعة...كل من ابتغى من تكاليف الشريعة غير ما شرعت له فقد ناقض الشريعة وكل من ناقضها فعمله في المناقضة باطل، فمن ابتغى في التكاليف ما لم تشرع له فعمله باطلٌ...لأن الشارع إنما شرعه لأمر معلوم بالفرض، فإذا أَخَذَ بالقصد إلى غير ذلك الأمر المعلوم فلم يأْت بذلك المشروع أصلا"[1]، وبالتقاء قصد المكلف مع قصد الشارع "تُدرك المناسبة التي تؤسس للتعليل..."[2]

## 7 - قوله: وما في معناه من سكوت بمختلف دلالاته:

وقيمة هذا الجزء تكمن في أن التعريف لا يهمل القصد من سكوت الشارع، كونُه في معنى الخطاب، وأنت ترى أن الشيخ هنا مناصر لمذهب الشاطبي مناقض لمذهب ابن عاشور، فهو ينظر إلى وجود أو عدم وجود المقتضي والسبب الداعي للفعل، واعتبار موقف الشارع منه بالسكوت عنه، فالشارع الذي هو النبي المبلغ قد يترك فعل أمر إما لعدم قيام المقتضي له، أو قد يتركه مع وجود السبب الداعي وعدم وجود المانع منه، فالأول

(1) البرهان في أصول الفقه، 511/2

(2) البرهان، 604/2، الفقرة:1066.

واضح أن الشارع تركه وأوكل للمكلفين اعتبار النظر فيه إلى المصلحة، أما الثاني فيدل على أن ترك الشارع للفعل إبطال للمصلحة المترتبة عن الفعل فيعلم من ذلك أن تركه هو المقصود. وسيكون للشيخ سَبْحٌ طويلٌ ووقفة علمية مع قضية الترك والمذاهب حولها.

## 8 - مدركة للعقول البشرية، مضمنة لمصالح العباد معلومة بالتفصيل أو في الجملة:

وهذا العنصر من التعريف تعريف بالخواص والخصائص، وله ارتباط بإحدى القضايا الكبرى في علم مقاصد الشريعة، وهي دوران الشريعة بين معقولية المعنى والتعبد، إذ يفيد التعريف أن أحكام الشرع منها ما هو مُدرَكٌ معقولُ المعنى ظاهرا على التفصيل، وقد يكون معقولا في أصل معناه لكنه لا يعقل على وجه التفصيل كما يقول إمام الحرمين الجويني[1]، ومنها ما هو متضمِّن لمصالح العباد منائحَ موهوبةٍ من الباري لكنها خَفِيَّةٌ عن مدركات العقول تتجاوز التعليل الجزئي إلى التعليل الكلي الجُمْلي؛ والمراد منها الانقياد والامتثال والخروج عن داعية الهوى واختيار مقام العبودية والتسليم بها على مراد الله منها.

(1) مشاهد من المقاصد، ص:180.

في نهاية هذا التحليل، تكون قد أدركت أن الشيخ يدمج «القصودَ الابتدائية المنشئة بالقصود الثانية الناشئة؛ ليكون المحدود جنسًا واحدا وليس أجناسًا مختلفة، ويراعي المعاني التي أشار إليها الشاطبي متفرقة من إبراز المصلحة كفصل من فصول الحد وإدراك العقل الذي يتناول المعاني الأولى والثانية، وبذلك نستوعب مختلف العناصر المكونة في تعريف المقصد جنساً ونوعاً وفصلا وخاصة»[1].

## خلاصة: المقاصد: سيرورة وصيرورة مفهوم

أمر آخر نريد أن أشير إليه في بينة تعريف شيخنا العلامة بن بيه حفظه الله لمصطلح "المقاصد"، وهو أمر أتبناه ولا أنسبه إليه، ويحتاج إلى مزيد من التحقق لبيان صوابه من عدمه، وهو أن شيخنا العلامة في تعريفه للمقاصد، عرفها من خلال جنسين يصلح كل واحد منهما لأن تندرج تحته أنواع من المقاصد.

- فمن جهة أنها معان، فهي تشمل الجزئي والكلي المعلل بعلة ظاهرة أو بحكمة، وتشمل ما هو أصلي مقصود ابتداء، وما هو تابع.

- ومن جهة أنها مرام ومرامز وحكم وغايات، فهي معقولة المعنى

(1) الموافقات، 28/3.

مبنية على الاستنباط من خطاب الشارِع، أو من سكوته، متعلقة بمصالح الدارين على الجملة والتفصيل.

إن بنية وتركيب تعريف شيخنا العلامة بن بيه حفظه الله للمقاصد، تحيلنا على مسألة علاقة المصطلح بالتعريف، على اعتبار أنه يقدم مجموع ما يدخل من خصائص في مصطلح "المقاصد" في صورة جزئيات تعريفية تتشكل منها الصورة الكلية "للمقاصد" تفسيرا أو تعميما، ولعل الشيخ حين قصد هذه الصورة من التعريف أراد توحيد اللغة لتقريب المفهوم والمصطلح، لكي يُتحاكم إليها عند الاختلاف، وقد جرت عادة العقلاء على أنهم متى فهموا من المتكلم مرادات نفسه كان كلامهم معه في قبول صوابه ورد خطئه على سنن مرضية وطريقة معروفة[1].

إن وعي شيخنا العلامة بصعوبة وضع حقائق المسميات، جعله يقرر أن التّعريفات الكثيرة التي قُدمت للمقاصد "كلها صحيح وقاصد"[2]، سواء أكانت متصفة بالعموم والإجمال كصنيع أبي حامد الغزالي، أم اتصفت بالشمول والتفصيل كما اختار هو لمذهبه في تعريف المقاصد، حيث أراد لتعريفه ألا يكون مقتصرا، بل شاملا ومحيطا بأنواع القصود الكلية والجزئية من جهة، ومن جهة ثانية متناولا للتفصيلات المتعلقة بالحكم والأسرار

---

(1) - مشاهد من المقاصد، ص: 36.

(2) مغيث الخلق، ص: 39.

والغايات، ولمسالك إثبات المقصد خاصة في فضاءاته اللغوية المتصلة بمجرد طلب الفعل أمرا أو طلب الترك نهيا.

ويجزم شيخنا حفظه الله بأن أسلم سبيل لتعريف المقاصد مدخله من باب التعريف اللغوي[1]، وهو ما يحقق في وقت واحد مجموعة من ضمانات السلامة في التلقي والفهم والتنزيل، ومن بينها:

- ضمان أقصى حد من شمولية وإحاطة التعريف، من خلال إقامة المناسبة بين المدلول اللغوي وبين المدلول الاصطلاحي.
- ترابط مراتب المقاصد وتسانُدُها وتعاضدها، في ثنائيتها الابتدائية والثانية، أو ثنائيتها الكلية والجزئية، أو ثنائيتها الأصلية والتابعة، أو ثنائيتها العامة والخاصة[2].
- النأي عن تعريف المقاصد بما يحمل على المقاصد الكلية فقط، وليس على المقاصد الشرعية بإطلاق، وفاقا للشاطبي وخلافا لابن عاشور رحمهما الله.

---

(1) مشاهد من المقاصد، ص: 323.

(2) مشاهد من المقاصد، ص: 323.

- حفظ العلاقة بين أصول الفقه ومقاصد الشريعة، وحتمية تفعيل المقاصد عن طريق أبواب أصول الفقه[1]، بحيث يرمي التعريف كما كل الكتاب- بالفند استقلالية المقاصد عن أصول الفقه[2]

بهذا يتبين أن تصور "المقاصد" عند شيخنا العلامة ابن بيه حفظه الله ينبني على أساس النظر إليها باعتبارها "مفهوما"، وليس مجرد "مصطلح" دون أن يعني ذلك عدم أهمية المصطلح عنده، لأن "المصطلح" له مداخله في سياق تقريب المفهوم، غير أن "مفهوم المقاصد" عنده يقوم على هيئة اجتماعية لعدد من المركبات، ليس القصد من إيرادها استغراق ماهياتها، بل القصد إنشاء معنى وكيان جديد لا يقوم في كل مركب بانفراده[3]، وهو ما يحقق لها نوعا من استقلالية الذات والخصائص على اعتبار أن للحالة التركيبية آثارا زائدة على مجموع الأجزاء، ولعله في هذا منفعل بمسلك الغزالي رحمه الله حيث قرر في قانونه السادس أن "المعنى الذي لا تركيب فيه ألبتة لا يمكن حده إلا بطريق شرح اللفظ، أو بطريق الرسم"[4]،

(1) مشاهد من المقاصد، ص: 328.

(2) مشاهد من المقاصد، ص: 288.

(3) المفهوم الشرعي، ص: 104.

(4) المستصفى، 90/1

ولذلك سيكون من المجحف المزري بالمقاصد أن نقول إنها أسرار فقط، أو غايات فقط، أو معان فقط، فهذه كلها لا يستقيم بها إلا شرح اللفظ باللفظ، أما تخليص معنى المقاصد في العقل فليس يقوم ولا يحسُنُ إلا بأن نقول إنها "كيت وكيت، أما تكرار الألفاظ فليس يغنيه"[1].

(1) المستصفى، 91/1.



## المعقد الأول:

"مفهوم المقاصد" في الممارسة الفقهية عند الصحابة والتابعين

## المبحث الأول:

المقاصد عند الصحابة - تأسيس كعبة المجتهدين

**يقول شيخنا حفظه الله:"لقد فهم السلف تلك الدعوة القرآنية التي أشرنا إليها إلى كشف مقاصد الشريعة واستشفاف حِكَمها[1]، فتجلى ذلك الفهم في فقه الراسخين في العلم من أصحاب رسول الله وبخاصة الخلفاء الراشدين · وغيرهم من الصحابة والتابعين"**

**مشاهد من المقاصد، ص:55**

هذا القول من شيخنا ينسجم مع ما قرره علماء الإسلام من كون الصحابة. ومن تبعهم بإحسان أعلم الناس بمقاصد الشريعة، وأنهم «القدوة في فهم الشريعة والجري على مقاصده»[2]، فهم كما يقول الشاطبي: «عرفوا مقاصد الشريعة فحصلوها، وأسسوا قواعدها وأصلوها، وجالت أفكارهم في آياتها، وأعملوا الجِدَّ في تحقيق مبادئها وغاياتها»[3]، و«أفهام الصحابة · فوق أفهام جميع الأمة، وعلمهم بمقاصد نبيهم وقواعد دينه وشرعه أتمُّ من علم كل من جاء بعدهم»[4]، ولا أدل على ذلك من اجتهاداتهم ومواقفهم

(1) راجع حديث شيخنا عن قوله تعالى: ألا له الخلق والأمر تبارك الله رب العالمين ٥٤ [الأعراف: 54] ص:15

(2) الموافقات، 76/5.

(3) الموافقات،7/1

(4) الطرق الحكمية في السياسة الشرعية، 324/1.

الفقهية. وإليك تحليل بعض مواقف الخلفاء الراشدين تمثيلا لا حصرا، تبين لك أن ما قرره العلماء في شأن الصحابة ليس مجرد دعوى يدعونها، بل هي حقيقة تواترتها الأمة جيلا بعد جيل:

- قتال أبي بكر الصديق مانعي الزكاة:

وهذا من أعظم المواقف الدالة على استحقاق أبي بكر ما نقل الإمام السيوطي الإجماعَ عليه من كون أبي بكر أعلمَ الصحابة[1]، فهو موقفُ برهانٍ على فقه أبي بكر وتبصره بمقاصد الشريعة، لأنه ينبع من مبدأ حفظ الدين من جهة العدم، باعتبار الدين أعلى مراتب الكليات الخمس التي قامت عليها أحكام الشريعة، ويُفعِّلُ ميزان المصالح والمفاسد ويربطه بمنظومة الأوامر والنواهي، وينظر فيه إلى المآلات، ويضع النصوص في مواضعها، ويموقعها حسب ما تقتضيه مواقعها.

وأعِرْ مسامع قلبك لحوار الفاروق مع الصِّدِّيق يتضح لك البرهان، ففي البخاري عن أبي هريرة قال: «لما توفي رسول الله وكان أبو بكر وكفر من كفر من العرب؛ فقال عمر: كيف تقاتل الناس وقد قال رسول الله: «أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا: لا إله إلا الله، فإن قالوها فقد عصم

(1) تاريخ الخلفاء، ص: 47.

مني ماله ونفسه إلا بحقه وحسابه على الله»؟! فقال: والله لأقاتلن من فرق بين الصلاة والزكاة، فإن الزكاة حق المال، والله لو منعوني عناقًا كانوا يؤدونها إلى رسول الله لقاتلتهم على منعها. قال عمر: فوالله ما هو إلا أن قد شرح الله صدر أبي بكر فعرفت أنه الحق»[1].

فأنت ترى أن فعل أبي بكر قام على أسس قوية منها:

- تعلقه في مجلس الاشتوار بالمصالح الكلية [2]، لذلك تعامل مع الوضع من هذا المنطلق، فالزكاة مصلحة كلية من كليات الشريعة، والتساهل فيها مقدمة للتساهل في غيرها، وهذا عين اعتبار المآل، ويكفيك في بيان نتائج موقف الصِّدِّيق قول ابن مسعود يصف الحال بعد انتهاء حروب الردة: «كَرِهْنَا ذَلِكَ فِي الِابْتِدَاءِ ثُمَّ حمدناه عليه في الانتهاء»[3].
- أن رعاية الشرع للمنهيات أشد من رعايته للمأمورات[4]، وهذا

(1) صحيح البخاري، كتاب الزكاة، باب: وجوب الزكاة، الحديث: 1312.

(2) البرهان في أصول الفقه، للإمام الجويني، 828/2.

(3) - تفسير البغوي، 70/3.

(4) الأشباه والنظائر، للإمام السيوطي، 87/1.

هو عَيْنُ الفقه، والوضعُ وَضْعُ تَزَاحُمِ المصالح والمفاسد، مصالحُ رآها من عارض القتال باعتبار إمهال المرتدين حتى يقوى الإيمان في قلوبهم، ومفاسدُ رآها أبو بكر خفيت على بعضهم أو لم يكن مناطها قويا عندهم، لكنه قويَ عند الخليفة الصديق فأعمل قاعدة: «درء المفاسد مقدم على جلب المصالح»، فما ينتج عن ترك القتال أعظم من مصلحة التأليف، فإن المرتدين ما كانوا سيقفون عند حدود منع الزكاة بل سيبلغ بهم الأمر إلى محاولة استئصال الإسلام وأهله، وقد كان ذلك فعلا وهوجمت المدينة، لذلك كان القتال عين فقه الموازنات.

- جمع أبي بكر للمصحف:

هذه واقعة أخرى لاحقة بسابقتها، طرفاها أبو بكر وعمر، ففي البخاري عن زيد بن ثابت قال: «أَرْسَلَ إِلَيَّ أَبُوبكرٍ مَقْتَلَ أَهْلِ اليَمَامةِ وعندهُ عُمرُ، فقالَ أبو بكرٍ: إن عمر أتاني فقال إن القتل قد استحرَّ يوم اليمامةِ بالنّاس، وإِنِّي أخشَى أن يستَحِرَّ القَتْلُ بالقرّاءِ في المواطن فيذْهبَ كثيرٌ من القرآن إلا أن تجمعوه، وإني لأرى أن تجمعَ القرآن. قال أبو بكر: قلتُ لعمرَ: كيفَ أفعلُ شيئاً لم يفعله رسول الله؟ فقال عمرُ: هو واللهِ خيرٌ.

فلم يزل عمر يراجعني فيه حتى شرح الله لذلك صدري ورأيت الذي رأى عمر. قال زيد بن ثابت: وعمر عنده جالسٌ لا يتكلم. فقال أبو بكر: إنك رجلٌ شابٌ عاقلٌ ولا نَتَّهِمُك، كنتَ تكتبُ الوحي لرسول الله فتَتَبَّعِ القرآن فاجمعه. فوالله لو كلفني نقل جبلٍ من الجبال ما كانَ أثقلَ عليّ مما أمرني به من جمع القرآن. قلتُ: كيف تفعلان شيئاً لم يفعله النبي؟ فقال أبو بكر: هو والله خيرٌ. فلم أزل أراجعه حتى شرح الله صدري للذي شرحَ الله له صدر أبي بكرٍ وعمر»[1] .

لا بد أنك انتبهت إلى يمين الشيخين على خيرية هذا الصنيع، وانتبهت قبل هذا إلى استنكار أبي بكر لاقتراح عمر، والذي تكرر من زيد لما أمره الخليفة، وهو ما يوحي بأمور:

**أولها:** كون الصحابة متبعين لصاحب الشرع ، وتيقنهم بأن طرق تلقي الأحكام لا تكون إلا من خلال ما ثبت عنه من قول أو فعل أو تقرير، لذلك كان السؤال: كيف تفعل شيئا لم يفعله النبي ؟

**ثانيها:** عدم النقل عن صاحب الشرع لا يفيد امتناع الإقدام على فعل ما لم يفعله، خاصة مع يقينهم أن النصوص متناهية وأن الحوادث غير متناهية، وأن ما نزل بهم من النوازل لا بد فيه من تصرف يوافق طبيعة

---

(1) صحيح البخاري، كتاب فضائل القرآن، باب: جمع القرآن، الحديث: 4603.

الشريعة ويتأسس على كلياتها.

**ثالثها:** قول عمر: «هو والله خير»، وهذه الخيرية هي المصلحة[1]، وهذا هو معنى الاستصلاح أو ما اصْطُلِح على تسميته بالمصالح المرسلة أو الاستدلال المرسل الذي لم يستند إلى أصل معين، لكنه استند إلى المصلحة العامة في نظر العقل[2]، فالشيخان وجدا نفسيهما أمام نازلة ليس فيها نص خاص يأمر بها، وليس لها سابقة تقاس عليها، لكنهما لما حققا مناطها وجداها تندرج تحت مصلحة عامة كلية من كليات الشريعة دل عليها دليل عام، فقولهما: «هو والله خير» معناه أنه «عمل يتم به مقصود الشرع من حفظ القرآن، وعدم فعل النبي له إنما كان لعدم تحقق المقتضي، وقد تحقق، ولا يترتب على الجمع محذور، فهو خير محض»[3]، يقول الشاطبي في هذه القضية وأختها المماثلة لها في زمن الخليفة عثمان: "ولم يرد نص عن النبي بما صنعوا من ذلك، ولكنهم رأوه مصلحة تناسب تصرفات الشارع قطعا، فإن ذلك راجع إلى حفظ الشريعة، والأمر بحفظها معلوم، وإلى منع الذريعة للاختلاف في أصلها الذي هو القرآن، وقد عُلِم النهي عن الاختلاف

---

(1) أمالي الدلالات ومجالي الاختلافات، للعلامة عبد الله بن بيه، ص: 517.

(2) مقاصد الشريعة الإسلامية، للإمام محمد الطاهر بن عاشور، ص: 283.

(3) الأنوار الكاشفة لما في كتاب "أضواء على السنة" من الزلل والتضليل والمجازفة، للشيخ المعلمي اليماني، ص: 44.

في ذلك بما لا مزيد عليه".

- عدم إقامة عمر حد السرقة عام المجاعة[1]:

لما رأى عمرُ عدم استيفاء الشروط الموجبة لقطع يد السارق والباعثة على تطبيق الحكم، وغلبة شُبهة المجاعة الملجئة إلى أخذ حق الغير دون إِذْنٍ منه، حيث كان آخِذُ المال بغير حق أمام ضرورة، وهو كما قال العلماء: "**إذا كان سنة مجاعة وشدة، وغلب على الناس الحاجة والضرورة، فلا يكاد يسلم السارق من ضرورة تدعوه إلى ما يسد رمقه...**"[2]، فكان عمر بذلك أمام مناط آخر غير المناط العام الذي يوجب الحد، والذي يستوجب تقديم إسقاطه استحسانا نظرا لما قد يُفضي إليه تطبيقه من هلاك الأنفس. ويتضح لك أن هذا الفعلَ من عمرَ بنِ الخطاب يدخل في باب الكشف عن المآل، وذلك بناءً على قانون طبيعي تترابطُ فيه المقدماتُ والنتائجُ ترابطاً سَببيّاً، استدل وفقه بمقدمات حاصلة على نتائج لها سوف تَحْصُلُ بمقتضى هذا الترابط السَّببي.

ومن هنا يبني المجتهد على العلم المُسبق بمآلات المقاصد التي بُنِيت عليها الأحكام فيُرجِّح لها من تلك الأحكام ما يَغلب على ظنه أنه يحقق

(1) رواه ابن أبي شيبة في كتاب الحدود، باب: في الرجل يسرق الثمر والطعام، الحديث:29179.

(2) إعلام الموقعين، 352/4.

مقاصدها، ويتفادى تلك الأحكام التي يغلب على ظنه أن مقاصدها سوف لا يكون لها تحقق لسبب من الأسباب. فمثل هذه الاجتهادات لم تُعطِّلْ أحكاماً بسبب النظر المصلحي، أو أن العقل تَوصل إلى تغيير ذلك، بل لم يَقع تَطبِيقُها لأنها بَعْد النظر والتحقيق تَبيَّنَ أن مناطاتها وشروطها لم تتوفر بعد، وأن مصالحها المعتبرةَ المنوطةَ بها ليس لها وجود لو طُبقت على ذلك الوضع، فهي في الحقيقة معللةٌ بالمصالح المشروعة المعتبرة وجودًا وعدمًا، وليس بتَوَهُّم المصالح الخيالية [1].

- وقف عمر تقسيم أراضي الخراج:

فقد روى البخاري عن عمر أنه قال: «أما والذي نفسي بيده، لولا أن أترك آخر الناس بَبَّانا معدِمين ليس لهم شيء، ما فُتحت عَليَّ قرية إلا قسمتها كما قسم النبي خيبر، ولكني أتركها خزانة لهم يقتسمونها»[2].

وروى القاضي أبو يوسف أن عمر قال: «فكيف بمن يأتي من المسلمين فيجدون الأرض بعُلوجها قد اقتُسمت، ووُرثت عن الآباء وحِيزت، ما هذا برأي، فما يُسد به الثغور، وما يكون للذرية والأرامل بهذا البلد، وبغيره

(1) أصل اعتبار المآل في البحث الفقهي، د. يوسف حميتو، 81-82.

(2) صحيح البخاري، كتاب: المغازي، باب: غزوة خيبر، الحديث: 4235.

من أرض الشام والعراق؟»[1]. هذا القول من عمر كان جوابا على اعتراضات بعض الصحابة · كبلال وعبد الرحمن بن عوف والذين احتجو عليه بآية الغنائم في قوله تعالى: ﴿وَٱعۡلَمُوٓاْ أَنَّمَا غَنِمۡتُم مِّن شَيۡءٖ فَأَنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُۥ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِي ٱلۡقُرۡبَىٰ وَٱلۡيَتَٰمَىٰ وَٱلۡمَسَٰكِينِ وَٱبۡنِ ٱلسَّبِيلِ إِن كُنتُمۡ ءَامَنتُم بِٱللَّهِ وَمَآ أَنزَلۡنَا عَلَىٰ عَبۡدِنَا يَوۡمَ ٱلۡفُرۡقَانِ يَوۡمَ ٱلۡتَقَى ٱلۡجَمۡعَانِۗ وَٱللَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيۡءٖ قَدِيرٌ﴾ ٤١ (الأنفال: 41)، وبفعل النبي الذي قسم خيبر تبعا للآية، فهذا جواب يثبت صورة من صور التعليل المصلحي انبنت على محددات منهجية في التعامل مع النصوص[2] تتضح فيما يلي:

- جَمَعَ عمر بين النصوص، أي بين قوله تعالى في الأنفال: ﴿وَمَآ ءَاتَىٰكُمُ ٱلرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَىٰكُمۡ عَنۡهُ فَٱنتَهُواْۚ وَٱتَّقُواْ ٱللَّهَۖ إِنَّ ٱللَّهَ شَدِيدُ ٱلۡعِقَابِ ٧ لِلۡفُقَرَآءِ ٱلۡمُهَٰجِرِينَ ٱلَّذِينَ أُخۡرِجُواْ مِن دِيَٰرِهِمۡ وَأَمۡوَٰلِهِمۡ يَبۡتَغُونَ فَضۡلٗا مِّنَ ٱللَّهِ وَرِضۡوَٰنٗا وَيَنصُرُونَ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥٓۚ أُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلصَّٰدِقُونَ ٨ وَٱلَّذِينَ تَبَوَّءُو ٱلدَّارَ وَٱلۡإِيمَٰنَ مِن قَبۡلِهِمۡ يُحِبُّونَ مَنۡ هَاجَرَ إِلَيۡهِمۡ وَلَا يَجِدُونَ فِي صُدُورِهِمۡ حَاجَةٗ مِّمَّآ أُوتُواْ وَيُؤۡثِرُونَ

(1) من كتاب: "الخراج"، ص: 35.

(2) راجع بعض هذه المحددات المنهجية في التعامل مع النصوص الشرعية في كتاب شيخنا العلامة بن بيه: "تنبيه المراجع على تأصيل فقه الواقع"، ص: 28 فما بعدها.

عَلَىٰٓ أَنفُسِهِم وَلَو كَانَ بِهِم خَصَاصَة وَمَن يُوقَ شُحَّ نَفسِهِ فَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ لمُفلِحُونَ ٩ وَلَّذِينَ جَآءُو مِن بَعدِهِم يَقُولُونَ رَبَّنَا غفِر لَنَا وَلِإِخوَٰنِنَا لَّذِينَ سَبَقُونَا بِلإِيمَٰنِ وَلَا تَجعَل فِي قُلُوبِنَا غِلّا لِّلَّذِينَ ءَامَنُواْ رَبَّنَآ إِنَّكَ رَءُوف رَّحِيمٌ ﴾١٠ (الحشر7-10)، ليفهم أن آية الأنفال تعم المسلمين أولهم وآخرَهم.

- فهِم عمر النص على ضوء ما تقتضيه مصلحة الأمة، ومراعاة لتغير الظروف بين زمن فتح خيبر وبين الوضع في زمنه، وبالتالي فهو قد راعى تطور الزمان والمكان، وراعى تغير تركيبة الواقع الذي كان في زمن النبوة.
- مَيَّز عمر بين مقامات التصرفات النبوية، لأن ما فعله عام خيبر هو تصرف بمقتضى الإمامة لا بمقتضى النبوة، لذلك فهو ليس تصرفا تعبديا محضا، إنما تصرف مصلحي معقول المعنى.
- راعى عمر المآلات، ويدل على ذلك قوله: «لولا أن أترك آخر الناس بَبَّانا معدِمين ليس لهم شيء، ما فُتحت عَلَيَّ قرية إلا قسمتها كما قسم النبي خيبر».
- وازن عمر بين الجزئي والكلي حين وازن بين المصلحة الخاصة

والمصلحة العامة، وحين طبق قاعدة «تصرف الراعي على الرعية مناط بالمصلحة»، إذ قابل بين الدليل الجزئي الوارد في سورة الأنفال، وبين حفظ المصلحة العامة، ولم يكن لعمر دليل إلا المصلحة العامة أو روح الشريعة؛ إذ لم يثبت أنه استند إلى دليل خاص في هذه المسألة، وهذا يعني حضور المصلحة المرسلة في الذهنية العُمَرية باعتبارها مفهوما عمليا يلجأ إليه عند النوازل.

- بيع عثمان ضوالَّ الإبل:

تدخل ضوال الإبل ضمن كتاب اللُّقَطَةِ في الفقه الإسلامي، والأصل فيه ما رواه البخاري عن زيد بن خالد الجهني أن رجلا سأل النبي عن اللقطة فقال: «عرفها سنة، ثم اعرف وكاءها وعِفاصها، ثم استنفق بها؛ فإن جاء ربها فأدها إليه». قال: يا رسول الله، فَضَالَّةُ الغنم؟ قال: «خذها فإنما هي لك أو لأخيك أو للذئب». قال: يا رسول الله، فَضَالَّةُ الإبل؟ قال: فغضب رسول الله حتى احمرت وجنتاه، أو احمر وجهه، ثم قال: «ما لك ولها، معها حذاؤها وسقاؤها حتى يلقاها ربها»[1].

واستمر المنع من التقاط ضوال الإبل حتى كان زمان الخليفة ذي

(1) ( ) - صحيح البخاري، كتاب اللقطة، باب ضوال الإبل، الحديث: 2295.

النورين عثمان، وقد روى مالك في الموطأ عن ابن شهاب الزهري أنه قال: «كانت ضوال الإبل في زمان عمر بن الخطاب إبلا مُؤَبَّلَةً، تَناتج لا يمسها أحد، حتى إذا كان زمان عثمان بن عفان أمر بتعريفها، ثم تباع، فإذا جاء صاحبها أعطي ثمنها»[1]، أخذ منه بالمصالح المرسلة، مع أنها في مقابلة النص السابق؛ وهذا فهم خاص لنهي النبي عن التقاطها، فنهي النبي كان لغلبة الأمانة على الزمان ودليل ذلك قوله: «حتى يلقاها ربها»، فلما كان زمن عثمان وانتفت الموانع التي كان منع التقاطها مشروطا بها، وتغير الحال، ونقصت التقوى ورأى عثمان الناس مدوا أيديهم إلى ضوال الإبل، ورأى أن مناط المنع لم يعد متحققا، كان لا بد من اجتهاد لحفظ أموال الناس جعل راعيًا يجمعها ثم باعها بالمصلحة المرسلة العامة[2]، وهذا عين اعتبار كليات الشرع، لأن نهي النبي كان نهيا مصلحيا معقول المعنى اعتبارا لواقع معين، وباعتبار أن "الواقع شريك في عملية استنباط تطبيق الأحكام أي تنزيل الأحكام وإن لم يكن شريكاً في تقرير أصل الحكم"[3]، فقد تصرف عثمان ولم «يعزل الحكم المنصوص عليه عن الواقع المعيش، بل نظر إليه ونظر إلى حال الناس، فمن هذه الجهة رأى أنه غير محقق لمصلحة

(1) موطأ مالك، كتاب الأقضية، باب القضاء في الضوال، الحديث رقم: 1449.

(2) الفكر السامي في تاريخ الفقه الإسلامي، لمحمد الحسن الحجوي الثعالبي،304/1.

(3) تنبيه المراجع، ص: 73.

سبق وأن حققها في زمان خيار الناس، فاختلاف واقع الناس وحال إيمانهم قوة وضعفا، أثر في الحكم الشرعي المنصوص عليه».

ونفس المبدأ، أي: اعتبار الكليات ورعاية المصالح وحفظ الأموال حمل الإمام عليا على أن يبني للضوال مربدا يعلفها فيه علفا لا يسمنها ولا يهزلها وينفق عليها من بيت المال، وذلك أنه رأى أن أثمان الأشياء لا تقوم مقامها.

- توريث عثمان المبتوتة في مرض الوفاة:

الأصل أن المبتوتة المطلقة طلاقا لا رجوع بعده إذا مات طليقها لا ترث فيه ولو في عدتها، إلا أن عثمان حكم بغير ذلك لما طلق عبد الرحمن بن عوف زوجته تُماضُر بنت الأصبغ الكلبية ألبتة في مرض موته، فألزم الورثة ربع الثمن الذي حازته زوجاته وكن أربعا، وذلك بعد انقضاء عدتها بمدة طويلة، قال الزهري: «وحدثني طلحة بن عبد الله أنه عاش حتى حلت زوجته تماضر وهو حي، ثم مات فورثها عثمان، فقيل له: قد عرفت أن عبد الرحمن لم يطلقها ضرارا. قال: أردت أن تكون سنة ليهاب الناس الفرار من كتاب الله»[1].

(1) الذب عن مذهب مالك، 426/1

هذا جانب من النظر، والجانب الثاني هو أن عثمان أعمل قاعدة مهمة وهي قاعدة «المعاملة بنقيض المقصود الفاسد»، إذ تمثل هذه القاعدة جانباً من جوانب الطبيعة الوقائية لأصل سد الذرائع، لأن القاصد إلى المآل الفاسد لو لم يعاقب بحرمانه من قصده لأدى ذلك إلى أن تؤكل أموال الناس دون أن يكون لذلك أسبابها المشروعة، فهي فرع عن قاعدة «الأمور بمقاصدها» التي أولاها الفقهاء عناية بالغة في التطبيق الفقهي.

والذي يعامل بنقيض القصد في الشرع أحد رجلين: إما من يتخذ المباح وسيلة إلى ممنوع، فتمنع عليه الوسيلة ويمنع كليا من قصده ومن نتائجه؛ وإما من يتسبب في فعل حرام تنتج عنه مصلحة تابعة للسبب فيمنع منها، والأول هو ما كان من عبد الرحمن بن عوف، فعمِل عثمان على الحيلولة دون أن يكون فعله هذا هادما لكليات الدين فقال: «أردت أن تكون سنة ليهاب الناس الفرار من كتاب الله»، وهذا يعني شيئا مهما للغاية، وهو أن الفقه الإسلامي منذ بداياته يعنى بالبواعث النفسية، وتوجيهها وتطهيرها؛ كي لا تُناقِض مقاصد الشارع وتهدم قواعده[1].

ومن هنا تعلم أنه بحسب مسايرة المكلف لمقتضيات الشارع تكون صحة عمله أو فساده، فمن تغي الصلاح فقد صلح عمله، ومن تغي

(1) الموافقات، 402/1 ـ 405. وأصل اعتبار المآل، ص: 212.

الفساد فسد عمله، وهذا ما يعنيه قول الشاطبي: «كل من ابتغى في تكاليف الشريعة غير ما شرعت له، فقد ناقض الشريعة...»، ولا بد لفهم هذا من أن نربطه بقوله: «المشروعات إنما وضعت لتحصيل المصالح ودرء المفاسد، فإذا خولفت لم يكن في تلك الأفعال التي خولف بها جلب مصلحة ولا درء مفسدة»[1].

- تضمين عليٍّ الصناعَ:

رغم أن نفي الضمان عن الصانع مشمول في قوله صلى الله عليه وسلم: «لا ضمان على مؤتمن»[2] إلا أن علي بن أبي طالب قال بتضمين الصُّناع، وعندما قيل له: أليس الصانع أميناً على ما في يده؟ قال: «لا يُصلِحُ الناسَ إلا ذَاك »[3] لأنه كَثُرُ في هؤلاء الصناع من يُهمِل ما في يده، أما لو ضُمّن لَحَرِصَ عليها. والحال أن أيديهم على ما عندهم للناس أيدي أمانة؛ والأمين لا يَضْمَنُ إلا في حال التعدي أو التقصير أو الإهمال، إلا أن علياً رأى تساهُلَ الصناع في الحفاظ على أماناتهم فضَمَّنَهُم، وهذا مراعاة للمآل وحِفْظاً لحقوق الناس.

---

(1) 18 الموافقات: 27/3، وأصل اعتبار المآل، ص: 139.

(2) نفسه 27/3.

(3) السنن الكبرى للبيهقي، كتاب الوديعة، باب: لا ضمان على مؤتمن، رقم: 12700.

فالقياس ألا يضمن الصانع، ولكن اقتضت مصلحة العباد أن يضمن حتى لا يتسلط الصناع على أموالهم وممتلكاتهم، وهذا فيه تقديم للمصلحة العامة على المصلحة الخاصة، وهو وجه الاستحسان، وعليه يبنى النظر في مآل الحكم الأصلي وتعديته دون نظر إلى مآله، أي أن إجراء الحكم العام على عمومه مآله أن يضر بمصالح الناس، فحسما لمادة الفساد ضُمِّنَ الصانع[1].

هذا النوع من الاستحسان، أي: ترك الدليل للمصلحة هو الذي قال فيه الشاطبي: «إنهم صوروا الاستحسان تصور الاستثناء من القواعد بخلاف المصالح المرسلة ومثل ذلك يتصور في مسألة التضمين، فإن الأجراء مؤتمنون بالدليل لا بالبراءة الأصلية، فصار تضمينهم في حيز المستثنى من ذلك الدليل، فدخلت تحت معنى الاستحسان بذلك النظر»[2]. ويفسر هذا أيضا قوله: «إن الخلفاء الراشدين قضوا بتضمين الصناع، قال عَلِي:»لا يصلح الناس إلا ذاك». ووجه المصلحة فيه أن الناس لهم حاجة إلى الصناع، وهم يغيبون عن الأمتعة في غالب الأحوال والأغلب عليهم التفريط وترك الحفظ فلو لم يثبت تضمينهم مع مسيس الحاجة إلى استعمالهم؛ لأفضى ذلك إلى أحد أمرين: إما ترك الاستصناع بالكلية وذلك شاق على الخلق،

---

(1) أخرجه ابن أبي شيبة في مصنفه، كتاب البيوع والأقضية، باب: في القصار والصباغ وغيره، رقم:21051، والبيهقي في السنن الكبرى، كتاب الإجارة، باب ما جاء في تضمين الأجراء، الحديث: 11444.

(2) - أصل اعتبار المآل في البحث الفقهي، ص: 346.

وإما أن يعملوا ولا يضمنوا ذلك بدعواهم الهلاك والضياع؛ فتضيع الأموال ويقل الاحتراز وتتطرق الخيانة؛ فكانت المصلحة التضمين، هذا معنى قوله: لا يصلح الناس إلا ذاك»[1].

## الخلاصة:

كانت هذه نماذج ذكرها شيخنا العلامة على سبيل التمثيل لا الحصر لحضور المقاصد في فقه الصحابة، وبثهم في «أمور لم يسبق فيها حكم أو أمر منه عليه السلام، أو سبق فيها حكم أو عموم فخصصوه في الزمان. وكذلك كان بعض الصحابة-كأم المؤمنين عائشة وأم سلمة رضي الله عنهما، وغيرهما من أمهات المؤمنين والصحابة الآخرين كابن عباس وابن مسعود، وابن عمر ومعاذ وأبي موسى الأشعري وغيرهم- يفتون فيما تجدد من قضايا؛ اعتمادا على ما حفظوه من الوحيين، وتارة اعتمادا على ما فهموه من دلالة المقاصد»[2].

إن هذه الرؤية المبنية على المرامز والمعاني المقصدية وإن كانت غير مضبوطة ومقننة فإنها وفرت للأصوليين مادة ثرية جعلوها على صورة وهيئة تستجيب للغرض[3] الذي شرِّعَت له المقاصد، وهي صورة تضفي على

---

(1) الاعتصام، 142/2.

(2) الاعتصام، 356/2-357

(3) مشاهد من المقاصد، ص: 56.

# المبحث الثاني

## المقاصد بعد الصحابة: ﴿فَسَالَت أَودِيَةٌ بِقَدَرِهَا﴾ (الرعد: 17)

## الفرع الأول: المقاصد في النظر الفقهي عند التابعين

**يقول شيخنا حفظه الله: "وامتد مسلك الصحابة في الاستنباط في عصر التابعين بنسب متفاوتة فَسَالَت أَودِيَةُ بِقَدَرِهَا [الرعد: 17]، وأخذت كل مدرسة بنصيب".**

**مشاهد من المقاصد، ص:58**

ما يقرره شيخنا في هذه النقطة مرتبط بتطور الدرس الفقهي والأصولي منذ نشأتهما، فقد شاهد الصحابة نزول الوحي، وسالت أودية بقدرها، وهي صدورهم - كما قال ابن عباس[1] التي «ملأها ما أطاقت»[2] «الكبير والصغير بقدره»[3]، «ثمَّ إِنَّهُم تفرقُوا فِي الْبِلَاد وَصَارَ كل وَاحِد مقتدى نَاحيَة من النواحي، فكثرت الوقائع، ودارت الْمسَائِل، فاستفتوا فِيهَا، فَأَجَاب كل وَاحِد حَسْبَمَا حفظه، أَو استنبط، وَإِن لم يجد فِيمَا حفظه أَو استنبط مَا يصلح للجواب اجْتهد بِرَأْيِهِ، وَعرف الْعلَّة الَّتِي أدَار رَسُول الله ' عَلَيْهَا الحكم فِي منصوصاته، فطرد الحكم حَيْثُمَا وجدهَا لَا يألو جهدا فِي مُوَافقَة غَرَضه» [4]

---

(1) تنوير المقباس من تفسير ابن عباس، ص: 207.

(2) تفسير مجاهد، ص: 406.

(3) تفسير عبد الرزاق بن همام الصنعاني، 234/2.

(4) حجة الله البالغة، لولي الله الدهلوي، 1/ 427.

وكان من حظ التابعين أن ظللتهم غمامة السعد المليح حين كتب الله لهم أن يكونوا حملة علم الصحابة، وأن يكونوا أمناء الله على علم النبوة مصداقا لقول النبي: «يحمل هذا العلم من كل خلف عدوله»[1]، «فسلكوا على آثارهم اقتصاصا، واقتبسوا هذا الأمر من مشكاتهم اقتباسا، وكان دين الله -سبحانه- أجل في صدورهم، وأعظم في نفوسهم، من أن يقدموا عليه رأيا أو معقولا أو تقليدا أو قياسا، فطار لهم الثناء الحسن في العالمين، وجعل الله -سبحانه- لهم لسان صدق في الآخرين، ثم سار على آثارهم الرعيل الأول من اتباعهم، ودرج على منهاجهم الموفقون من أشياعهم، زاهدين في التعصب للرجال، واقفين مع الحجة والاستدلال، يسيرون مع الحق أين سارت ركائبه، ويستقلون مع الصواب حيث استقلت مضاربه، إذا بدا لهم الدليل بأُخذته طاروا إليه زرافات ووحدانا، وإذا دعاهم الرسول إلى أمر انتدبوا إليه، ولا يسألونه على ما قال برهانا»[2]، وكما قال الشاه الدهلوي: «وَأخذ عَنْهُم التابعون كَذَلِك كل وَاحِد مَا تيَسّر لَهُ، فحفظ مَا سمع من حَدِيث رَسُول الله ومذاهب الصَّحَابَة وعقلها، وَجمع الْمُخْتَلف على مَا تيَسّر لَهُ وَرجح بعض الْأَقْوَال على بعض، واضمحل فِي نظرهم بعض

(1) السنن الكبرى للبيهقي، بَابُ: الرَّجُلُ مِنْ أَهْلِ الْفِقْهِ يُسْأَلُ عَنِ الرَّجُلِ مِنْ أَهْلِ الْحَدِيثِ فَيَقُولُ: كُفُّوا عَنْ حَدِيثِهِ، لِأَنَّهُ يَغْلِطُ أَوْ يُحَدِّثُ بِمَا لَمْ يَسْمَعْ، أَوْ أَنَّهُ لَا يُبْصِرُ الْفُتْيَا، الحديث: 20911.

(2) إعلام الموقعين عن رب العالمين، 2/9-10

الْأَقْوَال وَإِن كَانَ مأثورا عَن كبار الصَّحَابَة..عِنْدَ ذَلِك صَار لكل عَالم من الْعلمَاء التَّابِعين مَذْهَب على حياله، فانتصب فِي كل بلد إِمَام»[1].

وتنضاف إلى عصر التابعين ميزة تدوين السنة النبوية التي كان لها أثرها على تطور الفقه ونضج النظرية المقاصدية، ويظهر أثرها لما انقرض الصحابة بعلمهم الواقعي وذوقهم الحقوقي، وبُعد الناس عن عصر التنزيل [2]، وذلك من جهتين:

- **الأولى**: جهة الوثوق بالنص وثبوت نقله عن النبي.
- **الثانية**: جهة المستجدات التي عرفها عصر التابعين التي فرضت نظرا جديدا كان من نتاجه حركة علمية لا عهد بمثلها من قبل، وبذلك دخل الاجتهاد في طور جديد، واتسع نطاقا وازداد ازدهارا[3].

هذا التراكم العلمي، وهذا المنحى التصاعدي الذي عرفه الفقه الإسلامي في هذه الفترة كان من تمظهراته نشأة مدرستي الحديث والرأي اللتين صبغتا العصر بصبغتيهما ومرجعيتيهما الاجتهادية التي تلاقح فيها الفقه العمري مع فقه علي وابن مسعود وغيرهما من الصحابة، وكان لهما

(1) حجة الله البالغة، 476/1.

(2) المدخل إلى أصول الفقه، للدواليبي، ص: 116.

(3) مشاهد من المقاصد، ص: 58.

أبلغ الأثر في نضج الفقه الإسلامي وتبلور النظرية المقاصدية، ولا يشغلنك هذا التصنيف عن حقيقة واضحة ينبغي أن تكون لديك من المسلمات بعيدا عن التجاذبات التي وقعت أو التي لا تزال تقع اليوم بين أنصار المدرستين؛ فكلتا المدرستين أثرهما واضح في مسيرة المقاصد ونشأتها، ولنعد قليلا إلى الوراء لنتذكر الكعبة التي يمثل كل ركن منها زاوية من زوايا النظر المقصدي لتدرك أنه لا أثر لهذا التصنيف في حضور المقاصد في النظر الفقهي عند التابعين، لأنه تصنيف يرجع بالأساس إلى موقف هذه المدارس من الأحاديث بعد تفشي الوضع والكذب على رسول الله ﷺ، وهو في الحقيقة موقف واحد اختلفت صور ردود أفعاله، وهو ما انعكس على النظرية المقاصدية ونشأة بعض الأدلة الأصولية التي صارت من مقومات النظر المقصدي.

قال شيخنا ابن بيه: "ومع ذلك، كانت الإشارة إلى مدرسة أهل المدينة بأنها مدرسة المقاصد؛ إذ منها الفقهاء السبعة، واستمر عمل أهلها على منهج ما ورثوه من تراث النبوة ومنهج الصحابة في رعي المقاصد"[1].

في هذه المرحلة قوي الحديث عن التعليل، وعن الأسباب والمسببات، وعن المناسبات، وعن الحِكم، وهو حديث رافق الحديث عن العمل بالقياس

(1) المدخل إلى أصول الفقه، للدواليبي، ص: 116.

والاستحسان والمصلحة والمعاني الكلية والجزئية، وبذلك تعلم أن أدلة القياس والاستحسان والمصلحة التي تبلورت فيما بعد مع المذاهب الفقهية لم تبعد أبدا عن النص، ذلك أن مدرسة أهل الحديث لجأت إلى المصلحة المرسلة عند فقدانها النص، وخاصة المدرسة الحجازية التي آل فقهها إلى الإمام مالك الذي ورث علم أهل المدينة بدءا من عمر إلى الفقهاء السبعة إلى أبرز علماء التابعين في أواخر القرن الأول وبداية الثاني الهجري.

أما المدرسة «العقلية» أو مدرسة الرأي التي آلت ريادتها إلى أبي حنيفة في العراق فقد لجأت إلى القياس على العمومات، وإلى الاستحسان بسبب موقفها من كثير من أخبار الآحاد والأحاديث المرسلة، لكن دون أن يعني ذلك أن مدرسة الحديث كانت منفصلة عن الرأي، أو أن مدرسة الرأي كانت مخاصمة للحديث، فإنما الأمر فقط يعود إلى اختيار في منهج التعامل مع نوعية محددة من النصوص، ونوعية محددة من الآليات العقلية، وإلى جهة الاحتياط كذلك، فأهل الحديث احتاطوا للنص واللفظ الغالب عليهم، وأهل الرأي احتاطوا للمعنى والمقصد الغالب عليهم كذلك.

وإنك إذا ذهبت تستقصي أثر المقاصد في فقه التابعين ألفيتهم وجدوا العمل بإطلاقات النصوص وعموماتها موصلا إلى خلاف المصلحة؛ فقيدوا بالمصلحة مطلقات النصوص، وبها خصصوا عموماتها، وبموجبها تركوا

ظواهرها، وتركوا مباحات وسننا يفضي التمسك بها إلى التزام المكلف بما لم يخاطب به وجوبا، فهم «عللوا أحكام الله رغم أنف المنكرين، وحكموا المصلحة في التشريع ولكن في دائرة المعتدلين، فلم يجمدوا على النصوص تعبدا بألفاظها، ووزنوا الأمور بما يترتب عليها من صلاح أو فساد...ولم يسيروا وراء كل الأوصاف في كل شيء...ومع هذا لم يندفعوا وراء كل ما يُظن أنه مصلحة وإن صادم قاطعا في شرع الله، أو نافى قاعدة من قواعد الدين؛ بل رأيناهم في غير موطن يردون هذه المصلحة ويشددون النكير على من رام العمل بها»[1].

## الفرع الثاني: المقاصد عند تابعي التابعين: الأئمة الأربعة

وكما كان من سَعْد التابعين أنهم كانوا صناعةَ وصنيعةَ صحابة الرسول، كذلك كان تابعو التابعين، فقد صنعوا على أعين التابعين، وامتد ميمون عصرهم من بداية القرن الثاني الهجري إلى منتصف القرن الرابع من الهجرة، وهي الحقبة التي عُرِفت بعصر الأئمة خاصة أبا حنيفة في العراق، ومالكا في المدينة، وزيد بن علي بن الحسين بن علي أبي طالب في الكوفة، وجعفر بن محمد الصادق في المدينة، ومحمد بن أبي ليلى في الكوفة، والأوزاعي في الشام، وسفيان الثوري بالبصرة، والليث بن سعد في مصر، والشافعي بين

(1) تعليل الأحكام، للدكتور محمد مصطفى شلبي، 89-106.

الحجاز والعراق ومصر، وغيرهم من الأعلام االفقهية المتبوعة لقرون متتالية[1].

وقد أنعم الله في هذه الفترة على الأمة بتدوين العلوم الإسلامية، فتم تدوين كثير من دواوين الفقه والحديث واللغة والتفسير، والتي كان تدوينها استجابة لواجب الوقت الذي أدركه الأئمة في جميع حقول المعرفة، وانشغالا بسؤال المنهج وتقعيدا لقواعد انضباط عملية الاجتهاد والاستنباط، ولأن وعاء هذا الكتاب لا يسمح بمزيد تفصيل بإيراد الأمثلة وتحليلها لكثرتها أولا، وثانيا لأن مثالا لا يغني عن آخر بسبب تطور وسائل وآليات العقل المسلم في التعامل مع مستجدات الواقع وإنتاج الفقه الخاص بها في هذه الفترة، فإننا سنكتفي بوصف لاستصحاب تابعي التابعين للمَلاحِظ المقصدية من خلال توظيف هذه الآليات بما قد يُقرب إليك الصورة ويبلغك الغاية التي تبنى عليها المشاهد المنتقاة، والتي تؤول بك إلى الأبعاد النظرية لفلسفة التشريع الإسلامي الشمولية المستوعبة للزمان والمكان، والتي كما يقول شيخنا العلامة بن بيه حفظه الله تُقدم «إجابة لثلاثة أسئلة أساسية:

- ما مدى استجابة التشريع الإسلامي للقضايا البشرية المتجددة

(1) ( ) - مناهج التشريع الإسلامي في القرن الثاني، د. محمد البلتاجي، ص: 55، دار السلام، ط1-2004.

والللا متناهية؟

- ما مدى ملاءمة هذا التشريع للمصالح الإنسانية وضرورات الحياة؟
- ما هي المكانة الممنوحة للاجتهاد البشري العقلي المؤطر بالوحي في التشريع الإسلامي؟»[1]

ولا بأس إذ بلغتَ هذا الموضع، أن أعيدك قليلا إلى الوراء تذكيرا لك بمجسم الكعبة الذي ذكره شيخنا بن بيه؛ حيث إنك إن أمعنت النظر فيما سيأتي من حديث عن ملامح وملاحظ المقاصد في فقه الأئمة الأربعة سيزيد إدراكك المرجو، إذ حديثنا الآتي عن الملاحظ المقصدية التي أعملها الأئمة الأربعة في النظر المقصدي، والتي أسعفتهم بأن يوجدوا لنوازل عصرهم ما يناسبها من الأحكام، وهو ما سيعينك أيضا على تصور قيمة الأسئلة الثلاثة التي وردت آنفا.

## مَلاحظُ المقاصد عند أبي حنيفة

تفيد النقول أن الإمام الأعظم أبا حنيفة من أول من أبدع لفظ الاستحسان إن لم يكن هو أولَ أطلق اللفظ، قال الإمام ابن حزم: «وما

---

(1) مشاهد من المقاصد، ص: 20-21.

علمنا أحدا قال بالاستحسان قبل أبي حنيفة»[1]، قال تلميذه مُحُمَّد بن الْحسن الشيباني: «كَانَ أَبُو حنيفَة رَحْمَة الله عَلَيْهِ يناظر أَصْحَابه فِي المقاييس فينتصفون مِنْهُ فيعارضونه، حَتَّى إِذا استحسن لم يلْحقهُ أَحدٌ مِنْهُم لِكَثْرَة مَا يُورد فِي الِاسْتِحْسَان من الْمَسَائِل، فَيدعونَ جَمِيعًا ويسلمون لَهُ»[2]. ويقول سهل بن مزاحم المروزي تلميذ الإمام: «كلام أبي حنيفة أخذ بالثقة، وفرار من القبح والنظر في معاملات الناس وما استقاموا عليه في أمورهم، يُمضي الأمور على القياس، فإذا قبح القياس يمضيه على الاستحسان»[3].

إن أبا حنيفة كان غواصا على العلل والمعاني، ويعدها قواعد «يعرض عليها كل ما يرد عليه من أقضية لم يرد فيها نص»[4]، فإذا ثقُل عنده القياس وقبُح أمضى المسائل على الاستحسان، فإذا لم يمض له رجع إلى ما يتعامل به المسلمون أخذا بقاعدتي التيسير ورفع الحرج، وهو ما يجعل فقهه مرتبطا بمقاصد الشريعة[5]. يقول العلامة أبو زهرة عن أبي حنيفة: «فقد رأيناه

(1) ملخص إبطال القياس والرأي والاستحسان، ص: 9.

(2) أخبار أبي حنيفة وأصحابه، لأبي عبد الله الصيمري الحنفي، ص: 25.

(3) مناقب الإمام الأعظم للمكي الصيدلاني، 98/1.

(4) أبو حنيفة، للشيخ محمد أبو زهرة، ص: 369.

(5) مناهج الاجتهاد في الإسلام، د. محمد سلام مذكور، ص: 592.

يترك أقيسته إذا قبحت، ولم تتفق مع تعامل الناس، ورأيناه يترك قياسه للأثر، ورأيناه شديد الاتباع لما عليه الفقهاء من بلده، فهو بلا ريب كان يترك أقيسته لهذه الأسباب، وقد سمى العلماء ذلك الترك لهذه العلل المطردة التي يرى قبحا في تطبيقها في بعض المسائل استحسانا، فهو أصل للاستنباط عند أبي حنيفة، وإن لم يؤثر عنه أنه ضبطه وعرفه ووضع أقسامه ودون موازينه»[1].

وقد كان لأبي حنيفة مسلك آخر تتجلى فيه عقليته المقصدية، وهو ما عرف عند الأحناف بفقه المخارج والحيل، لكن لا يشطن بك الفهم -كبعضهم- إلى غير مقصود، أو إلى أن تحمل معنى ذلك على غير معهود، فترى أبا حنيفة متحيلا على الشرع، متحللا من أحكامه، فإنه وإن عاب عليه ذلك عدد من أئمة الإسلام فإن ذلك لا ينفي عنه المقصود بهذا الفقه عنده، وهو «الحيَل في الأحكام المُخرجة عن الآثام»[2] التي يُتخلص بها من الحرام إلى الحلال،[3] وما يكون التخلص من الحرام إلى الحلال إلا اعتبارُ الأرفق للناس، واعتبار مصالحهم بجلب المصالح لهم ودرء المفاسد عنهم؟

## مَلاحظُ المقاصد عند مالك

---

(1) أبو حنيفة، ص:394.

(2) السرخسي في مقدمة روايته لكتاب "المخارج في الحيل، ص: 93.

(3) ( ) - كتاب: " الحيل"، لأبي بكر أحمد بن عمرو الخصاف، ص: 4، القاهرة، 1314ه.

لعل أكثر ما يقوي الاطمئنان إلى حضور الملاحظ المقصدية في فقه إمام المدينة أنه مهد بنفسه لاستنباط أصول وقواعد مذهبه في كتابه «الموطأ»، ويشهد لهذا قول الإمام أبو بكر بن العربي المعافري المالكي: "هذا أول كتاب أُلِّفَ في شرائع الإِسلام وهو آخره؛ لأنه لم يُؤَلَّف مثله، إذ بناه مالك -- على تمهيد الأصول للفروع ونبّه فيه على معظم أصول الفقه التي ترجع إليها مسائله وفروعه"[1]، وهي الأصول والقواعد التي ظهر أثرها في أجوبته على أسئلة تلميذه عبد الرحمن بن القاسم التي صارت تعرف عند المالكية بعده بالمدونة، ففيها وفي الموطأ يظهر توسع مالك في تخصيص العمومات وتقييد المطلقات لضمان أكبر مساحة ممكنة لإنتاج أحكام للقضايا المستجدة، صادرة عن قواعد منضبطة، وتوليد الأحكام وتوسيع أوعية الاستنباط[2]، ويكفيك هنا أن تعلم أن مالكا أخضع علل القياس لمنطقه الفقهي الذي يفرض عدم اطراد القياس، وهو جلب المصلحة ودفع المضرة، فمتى فوت القياس مصلحة أو جلب مضرة أُطِّرِحَ، وهو ما يؤكد عناية مالك بالمقاصد حتى صارت مِيسمه الذي يتسم به، والحَكَم المَرضي الحُكومةِ في النوازل، إلى درجة جعلت الإمام ابن العربي يقول: "وأما المقاصد

---

(1) - القبس في شرح موطأ مالك بن أنس، 75/1.

(2) إثارات تجديدية، ص:21

والمصالحُ فهي أيضا مما انفرد به مالك دون سائر العلماء"[1]، وهي العبارة التي أوردها شيخنا بن بيه لتقرير استحقاق مالك إرث فقه أهل المدينة وفقهائها السبعة في رعي المقاصد من جهتي العدم (درء المفاسد) والوجود (جلب المصالح)[2].

إن جهتي العدم والوجود اللتين نص عليهما شيخنا بن بيه تمثلان عند ابن العربي أصلين من أصول التشريع انفرد بهما مالك، فجهة العدم ممثلة في مبدإ سدر الذرائع ومراعاة الشبهة أصل خامس بعد الكتاب والسنة والإجماع والقياس، وجهة الوجود أصل سادس وقانون كلي "حصلت به المنفعة العامة في الخليقة، انفرد به مالك ولم يساعده عليهما أحد من

---

(1) – القبس، 786/2

(2) قد يوحي لك اختصاص شيخنا بن بيه المدرسة المالكية بالذكر بأن إعمال المقاصد خصيصة مالكية محضة، خاصة أنه ساق كلاما للإمام أبي بكر بن العربي المالكي يفيد بأن مالكا اختُص دون سائر الأئمة بالنظر المقصدي، فلعلك لا يقع في نفسك هذا المعنى موقع القطع والجزم، فإنه إن كان لأحد اعتقاده فمن جهة الغلبة على النظر لا من جهة الانفراد، وإلا فإن أبا حنيفة والشافعي وأحمد لهم أثرهم في تطور النظرية المقصدية، فكل واحد من هؤلاء الجِلة مع غيرهم ممن اندرست مذاهبهم هو لبنة في بناء المقاصد، وليس يخفى عليك أن تعدد المذاهب الفقهية إنما هو باعتبار التنوع لا باعتبار التضاد، ومن ثم وَجب عليك أن تنظر إلى الفقه الإسلامي من خلال المذاهب الفقهية باعتبارها كلها كيانا واحدا لا كيانات متعددة، ومن هنا مدخلك إلى فهم المعنى المقصود.

العلماء، وهو في القول بهما أقوم قيلا وأهدى سبيلا"[1].

وارتباطا بأصل سد الذرائع عند مالك، فإنك إذا تأملت فقهه ألفيته يقعد مسلكا رائدا في النظر الفقهي والمقصدي أوسع من سد الذريعة، وهو اعتبار مقاصد المكلف، والذي تجلى بالخصوص في قضايا المعاملات المالية وقضايا الأحوال الشخصية، وهو ما تثبته تقريرات وتحقيقات أئمة مذهب المالكية التي أصلت لقاعدة: «المظنة تقام مقام المئنة»، وهي قاعدة تقوم على أساس مسلك الاحتياط الذي يسلكه الفقيه والمجتهد في تعامله مع النازلة، فحين تكون الشبهة أو التهمة قوية فلا مناص أمام الفقيه من اعتبارها مراعاة للمآل، ذلك أن معهود الشرع أن يقيم مظان الأمور مقام الأمور المقصودة في إفادة الأحكام[2].

الحاصل إذن أن مالكا وجه أصول مذهبه «نحو تحقيق المصلحة من أقرب طريق، وأكثر من طُرقِها: فجعل القياس طريقا لتحقيقه، وجعل من طرقها الاستحسان بترجيح الاستدلال المرسل إن أبعد القياس الوصول إليها، وجعل المصلحة المرسلة القريبة أساسا في الاستدلال لتتحقق من أيسر سبيل، وجعل سد الذرائع وفتحها من طرقها، واعتبره أصلا من أصول

---

(1) القبس، 801/2.

(2) ( ) - أصل اعتبار المآل في البحث الفقهي، د. يوسف حميتو، ص: 159-160.

الاستدلال، ثم أخيرا اعتبر العرف، وهو باب من أبواب رفع الحرج ودفع المشقة وتحقيق المصلحة، وسد الحاجة، وجعل العقود تحقق رغبات الناس البريئة من الآثام وحاجاتاهم، وتسير على مقتضى مشهورهم»[1].

إن كثرة الأصول المقصدية في مذهب مالك جعلته مذهبا مقصديا صرفا، سواء من حيث شموليةُ أصوله وتنوعُ قواعده، أو من حيث استحضارُ المقاصد في تأصيلاته وتطبيقاته، وهو ما أكسبَهُ خصوصية على مستوى الاجتهاد والتطبيق والعمل، الأمر الذي جعله من أقدر هذه المذاهب على مسايرة الواقع، خاصة فيما يتعلق بالوقائع المستجدة المرتبطة بالمعاملات المالية التي استحدثها الناس أو اقتضتها طبيعة العصر مما لم يكن في الزمن الأول.

هذه الخصوصية أسَّست للمذهب المالكي نظرة خاصة في تنزيل الأحكام، وهي ما يمكن أن يسمى بالنظر المصلحي القائم على اعتبار المصلحة المرسلة، وسد الذرائع، والاستحسان الذي هو عين الالتفات إلى المصلحة والعدل، وهذه القواعد هي العناصر المكونة للنظرية العظيمة التي جمع شتاتها ونَظَّر لها الإمام الشاطبي، وأقصد بذلك نظرية: «اعتبار المآل» التي أصبحت نظرية مالكية، وما كان للشاطبي أن يبلغ هذا المبلغ لولا نضج

(1) ( ) - مالك، للشيخ أبو زهرة، 359-360.

النظرية المقصدية من لدن الإمام مالك إلى آخر جهابذة المذهب النظار من الفقهاء والأصوليين[1].

## مَلاحظُ المقاصد عند الشافعي

ليس يخفى عليك أن الشافعي أول من وضع منهجية ضبط وانضباط عملية الاستنباط، وأنه أقدم على هذا الفعل بسبب ما لاحظه من تناقضات في طريقة الاستدلال عند بعض أئمة الفقه في زمنه، إذ كان بعضهم يقرر قواعد وأصولا يبني عليها أحكاما في قضايا ثم ما يلبث أن يطَّرحها في قضايا أخرى، فالشافعي يرى أن منهجية الاستدلال لا تصلح أن تخضع للانتقائية أو أحيانا المزاجية، لذلك كان كتابه «الرسالة» المنطلق الذي انطلق منه أصول الفقه.

وإنك تجد في كثير من الكتب والمؤلفات والدراسات أن الشافعي ليست له عناية بالمقاصد، ولم يولها اهتماما، أو يخصها بعناية، ولكن الواقع غير ذلك، فنقولات الإمام الجويني عن الشافعي -والجويني هو من هو عند الشافعية- تفرض اقتناعا بأن يكون الشافعي أبدع مصطلح «مقاصد الشريعة»، ومن ذلك ما نقله من حديثه في كلام طويل عن

(1) أصل اعتبار المآل في البحث الفقهي، ص: 14-15.

"تخصيص التكبير وفي الاستمرار عليه"، وقد جاء في آخره:"...فمن قال والحالة هذه لا أثر لهذا الاختصاص، وإنما هو أمر وفاقي، فقد نادى على نفسه بالجهل بمقاصد الشريعة، وقضايا المخاطبين فيما يؤمرون به وينهون عنه"( )، هذا فضلا عن تأصيلات الشافعي للمصالح والغايات، وهما اللفظان اللذان عليهما دارت كل محولات تعريف المقاصد عند المتقدمين والمتأخرين.

ولا بأس هنا أن نسوق إليك -بِطوله- نقلا آخر للجويني عن الإمام الشافعي يؤكد حضور الملاحظ المقصدية في عملية النظر الفقهي، فقد نقل عنه قوله: "إذا وقعت واقعة، فأحوج المجتهد إلى طلب الحكم فيها، فينظر أولا في نصوص الكتاب، فإن وجد مسلكا دالا على الحكم، فهو المراد، وإن أعوزه انحدر إلى نصوص الأخبار المتواترة، فإن وجده، وإلا انحط إلى نصوص أخبار الآحاد، فإن عثر على مغزاه، وإلا انعطف على ظواهر الكتاب، فإن وجد ظاهرا لم يعمل بموجبه حتى يبحث عن المخصصات، فإن لاح له مخصص، ترك العمل بفحوى الظاهر، وإن لم يتبين مخصص، طرد العمل بمقتضاه، ثم إن لم يجد في الكتاب ظاهرا نزل عنه إلى ظواهر الأخبار المتواترة، مع انتفاء المختص، ثم إلى أخبار الآحاد. فإن عدم المطلوب في هذه الدرجات، لم يخُض في القياس بعدُ، ولكنه ينظر في كليات الشرع

ومصالحها العامة"[1].

فأنت ترى كيف أن الشافعي قدم كليات الشريعة ومصالحها العامة وضرورياتها على الإجماع والقياس، وبنى "على نظر كلي إلى الفروع، وهذا يتأتى بضبط ورد نظرٍ إلى الكليات"[2]، ناهيك بكتابه «الأم» المليء بالتعليل بالمصالح والمنافع، وبالتخفيف والتيسير، ودفع المفاسد ورفع الحرج، وغير ذلك مما يتأكد به وجود رؤية مقصدية راقية جدا.

إن الشافعي وهو يبطل استحسان الحنفية والمالكية، ويرد سد ذرائع المالكية ومصالحهم المرسلة، كان مقاصديا منسجما مع عرفانه أن المصالح الحقيقية غير المتوهمة موجودة في النصوص نفسها، لكن كل ذلك لم يمنعه من أن يذهب إلى أن "التمسك بالمصالح المستندة إلى كلي الشرع وإن لم تكن مستندة إلى الجزئيات الخاصة المعينة جائز"[3]، فهو ينحو إلى "اعتماد الاستدلال وإن لم يستند إلى حكم متفق عليه في أصل، ولكنه لا يستجيز النأي والبعد والإفراط، وإنما يسوغ تعليق الأحكام بمصالح يراها شبيهة بالمصالح المعتبرة وفاقا، وبالمصالح المستندة إلى أحكام ثابتة الأصول، قارة

(1) البرهان، 2/764-765، الفقرة:1502.

(2) البرهان، 2/655، الفقرة:1179.

(3) تخريج الفروع على الأصول، للزنجاني، ص: 322.

في الشريعة"[1].

ولم تمنعه نظريته في المقاصد من أن يُعمل الذرائع إذا لم يكن غيرها سبيلا لدرء المفاسد، ونصوصه في الأم شاهدة على ذلك، لكن من زاوية نظره هو غير موافق المالكية والحنابلة فيما يثبتونه حول الذرائع ومجالات إعمالها، وفي ذلك كلام طويل جدا.

فإذا علمت هذا، فلك أن تضيف بعدا آخر لعمل الشافعي حين أصل الأصول، إذ لا ينبغي أن يفوتك أن التقعيد الشافعي لأصول الفقه جاء ثمرة تصوره لراهنية بناء منهجية وحدة الاستدلال والاستنباط من خلال محاولة الإجابة على سؤال المنهج، وهذا استلزم أن يكون فعل الشافعي مؤسسا على بناء الكليات من خلال مدخل اللغة واللسان والبيان اللغوي، وهو ما رأيت قيمته حين وقفت على تعريفات المقاصد، ويستبين لك بجلاء حين تقف على مباحث الدلالة في كتابه العظيم:«الرسالة».

### مَلاحظُ المقاصد عند أحمدَ

لم يترك الإمام أحمد بن حنبل مؤلفا أصوليا أو فقهيا مستقلا يمكن أن يكون العمدة في الوقوف على أصول مذهبه ومنهجه الاجتهادي بمعناها

(1) ( ) – البرهان، 643/2، الفقرة:1130.

المجرد، قال الطوفي الحنبلي:"وإنما نقل المنصوص عنه أصحابه تلقيا من فيه، من أجوبته في سؤالاته وفتاويه، فكل من روى منهم عنه شيئا دونه، وعرف به كمسائل أبي داود، وحرب الكرماني، ومسائل حنبل، وابنيه صالح، وعبد الله، وإسحاق بن منصور، والمروذي، وغيرهم"[1].

فكل ما نقل عن الإمام أحمد إذن أقوال وفتاوى ومسائل أَسْهَرَ أتباعه ليلهم وأتعبوا نهارهم في تحرير أصول إمامهم من خلالها، ومن خلالهم عرفنا احتجاجه" بأدلة عقلية كثير، وقد ذكر منها في كتابه الرد على الزنادقة والجهمية، فمذهب أحمد القول بالقياس العقلي والشرعي"[2]، وإعمال دلائل العقول [3]، وقد كان يقول: "لا يستغني أحد عن القياس"[4] فهو بذلك يثبت الأحكام بالقياس بناء على العلة للضرورة ودون توسع فيه إذا عَدِم النص أو قول الصحابي أو حديثا مرسلا. ويعدِلُ عن موجب القياس استحسانا لدليل أقوى حيث يُخصص الدليل بدليل أقوى منه، قال ابن بدران الدمشقي:"...وأنت إذا تأملت الاستحسان المنسوب إلى الإمام

---

(1) - شرح مختصر الروضة، 627/3.

(2) التحبير شرح التحرير، 4022/8

(3) العدة في أصول الفقه، لأبي يعلى، 1237/4، والمسودة في أصول الفقه، لآل تيمية، ص: 365.

(4) العدة، 1280/4، وأصول الفقه لابن مفلح الحنبلي، 1311/3.

أحمد ترى معناه تقديم الدليل الشرعي أو العقلي لحسنه، ومثل هذا يجب العمل به؛ لأن الحسن ما حسنه الشرع والقبيح ما قبحه الشرع. وما كونه أن يكون على مخالفة الدليل مثل: أن يكون الشيء محظورا بدليل شرعي، وفي عادات الناس العمل به فهذا لم يقل به أحمد ولا غيره، بل يحرم القول به..."[1].

وإذا كان استقر في نفسك أن مالكا أكثر الأئمة إعمالا للمصالح، فإن لك أن تُشرِك الإمام أحمد معه، وتجعله له صنوا في هذا الأمر، يقول الإمام ابن دقيق العيد: "الذي لا شك فيه أن لمالك ترجيحا على غيره من الفقهاء في هذا النوع، ويليه أحمد بن حنبل. ولا يكاد يخلو غيرهما عن اعتباره في الجملة، ولكن لهذين ترجيح في الاستعمال على غيرهما"[2]. لكن راعِ أن المصلحة المرسلة أصل في مذهب مالك ومسلك من مسالك الاستدلال عنده، بينما أحمد يجعلها معنى من معاني القياس الصحيح، فهو أصل في استنباط المعاني من جملة الأدلة الأخرى[3]، وهذا هو منطلق توسع نظرة الحنابلة إلى الأقيسة مقارنة بغيرهم، فهم لا يحصرونها في قواعد القياس

(1) المدخل إلى مذهب الإمام أحمد بن حنبل، لابن بدران الدمشقي، ص: 292.

(2) البحر المحيط، 84/8.

(3) - ابن حنبل، لأبو زهرة، ص230، وضوابط المصلحة في الشريعة الإسلامية، للبوطي، ص: 380.

ومسالك العلة، بل يجعلون الأوصاف المشتركة التي تبنى على أساسها الأقيسة الصحيحة مستمدة من أغراض الشريعة العامة ومقاصدها السامية، ولذلك "يعتبرون الحِكم والأوصاف المناسبة هي أساس الأحكام واطراد الأقيسة، وليست هذه الحكم والأوصاف المناسبة إلا المصالح، ودفع المضار، ومنع الحرج من الضيق"[1].

ومن الجهة المقابلة لرعاية المقاصد من جهة الوجود أي: جهة العدم، فإن من أصول الإمام أحمد إعمال سد الذرائع، وهو أيضا في هذا الأصل شريك قوي لمالك، ففي المدخل لابن بدران الحنبلي: "وهو قول مالك وأصحابنا، وهو ما ظاهره مباح ويتوصل به إلى محرم..."[2]

الخلاصة إذن، كما يقرر شيخنا بن بيه أنه «منذ دوَّن الشافعي رسالته والكتابات تترا ومدونات الأصول تظهر الواحدة تلو الأخرى، مضيفة أحياناً أبواباً جديدة وألقابا مفيدة، حيث برز الاستحسان عنواناً جديدا لدى الأحناف، وانبرى الاستصلاح مصطلحا عند المالكية، وانضمت الذرائع إلى أبواب الأصول بإيعاز من المالكية والحنابلة، وأسس أبو المعالي الجويني المقاصد الضرورية والحاجية والتحسينية في كتابه «البرهان» وتبعه أبو

(1) - ابن حنبل، ص:231.

(2) المدخل إلى مذهب الإمام أحمد لابن بدران، ص: 138، طبعة دار الفكر العربي.

حامد الغزالي، فظهرت طلائع المقاصد أصولياً بعد أن كانت حكماً ورقائق عند الترمذي الحكيم، مؤذنة بتعميق البحث الأصولي موسعة مجال التعليل الذي شفا فيه الغزالي الغليل. واتسعت الدائرة مع المصالح عند العز بن عبد السلام وتلميذه القرافي في التنقيح. وكان الأحناف مع الكرخي وعيسى بن أبان والجصاص الرازي وأبي زيد الدبوسي يقدمون تصورهم ونسختهم الأصولية»[1].

وإذ بلغنا هذا المرتقى، فاعلم أنك وإن وقفت على ملاحظ المقاصد في فقه الأئمة، فليس ذلك بكافيك في زَعم أنك قد بلغت المقصود، إذ لا بد أن ينصرف ذهنك بداهة إلى سؤال: هل كان الغرض من هذا السرد أن نقف فقط على المَلاحِظ المقصدية عند هذا الإمام أو ذاك؟ أم إن الغاية تتعلق بأبعد من ذلك؟

قطعا الجواب: لا؛ وذلك لأن لما مر معك آنفا غاية، تعلمها إذا أنت تأملت قول شيخنا ابن بيه: «وإذا كانت مراعاةُ المقاصد ظلت ماثلة في فقه الأئمة، فإن التباين ظهر مبكرا في اجتهادهم اتساعا وضيقا، لصوقا بالنص وبعدا منه»[2]، فإن هذه الكلمات تحمل تلخيصا لما أصبح عليه حال المقاصد بعد عصر الأئمة، ولما سلكه المتفقهة بعدهم من اتجاهات مدارها على النص وعلى مدى القرب أو البعد منه مما سيتبين لك بعد حين.

(1) إثارات تجديدية، ص: 41.

(2) مشاهد من المقاصد، ص: 60.

## المبحث الثالث: المقاصد عند أئمة المذاهب

### الفرع الأول: سياقات ودوائر التعامل مع المقاصد

في بداية كتابه «مشاهد من المقاصد» نبه شيخنا بن بيه على أن البحث عن المقاصد كمطلب شرعي فُهِم من القرآن الكريم في سياقين[1]:

- السياق الأول: دعوة صريحة إلى التدبر في الكون للوقوف على أسرار الخلق وحِكم الأمر، والمصلحة التي تتضمنها أحكام الحق من منطلق قوله تعالى: ﴿أَلَا لَهُ الخلقوالأمر تَبَارَكَ اللَّهُ رَبُّ الْعَٰلَمِينَ ٥٤﴾ (الأعراف: 54)

- - السياق الثاني: سياق تلميح يتعلق بتعليل الأحكام، وإبراز الحكم والمصلحة في نصوص القرآن الكريم، وهو تنبيه على المقاصد، وتربيةٌ للأمة على البحث عنها من منطلق أن «وضع الشرائع إنما هو لمصالح العباد في العاجل والآجل معا» حسب عبارة الشاطبي [2]، وهذا يعني أنه «لَمَّا كَانَ الْخَلْقُ مِنْهُ ثَبَتَ أَنَّهُ هُوَ الْخَالِقُ لِكُلِّ الْعَبِيدِ، وَإِذَا كَانَ خَالِقًا لَهُمْ كَانَ مَالِكًا لَهُمْ، وَإِذَا كَانَ مَالِكًا لَهُمْ

---

(1) مشاهد من المقاصد، ص: 16-19

(2) الموافقات، 9/2

حَسُنَ مِنْهُ أَنْ يَأْمُرَهُمْ وَيَنْهَاهُمْ، لِأَنَّ ذَلِكَ تَصَرُّفٌ مِنَ الْمَالِكِ فِي مِلْكِ نَفْسِهِ، وَذَلِكَ مُسْتَحْسَنٌ، فَقَوْلُهُ سُبْحَانَهُ: أَلَا لَهُ الْخَلْقُ وَالْأَمْرُ يَجْرِي مَجْرَى الدَّلِيلِ الْقَاطِعِ عَلَى أَنَّهُ يَحْسُنُ مِنَ اللَّهِ تَعَالَى أَنْ يَأْمُرَ عِبَادَهُ بِمَا شَاءَ كَيْفَ شَاءَ»[1].

إنهما سياقان يؤكدان أن كل حكم يشرعه الله متعلقا بحال المكلف، هو يندرج ضمن التدبير الإلهي للكون، ويقوم على مبدأ الحِكمية والقصدية والغائية، وهو ما يخبر عنه القرآن الكريم بقوله: ﴿أَفَحَسِبۡتُمۡ أَنَّمَا خَلَقۡنَٰكُمۡ عَبَثٗا وَأَنَّكُمۡ إِلَيۡنَا لَا تُرۡجَعُونَ ١١٥﴾ (سورة المؤمنون:115)، وحين يقول جل شأنه : ﴿وَمَا خَلَقۡنَا ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضَ وَمَا بَيۡنَهُمَا لَٰعِبِينَ ٣٨﴾ (الدخان: 38) .

إن العلاقة بين التشريع الإلهي والكون تنعكس بصورتها الثابتة على حياة الإنسان في وظيفته الوجودية التي هي الخلافة، فما من حكم إلا ويتضمن حِكمة توصل إلى غاية، وفي ذلك «بِشَارَةٌ عَظِيمَةٌ لِلْعُقَلَاءِ لِأَنَّهُ قَالَ ﴿إِنَّ رَبَّكُمُ ٱللَّهُ ٱلَّذِي خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٖ ثُمَّ ٱسۡتَوَىٰ عَلَى ٱلۡعَرۡشِۖ يُدَبِّرُ ٱلۡأَمۡرَۖ مَا مِن شَفِيعٍ إِلَّا مِنۢ بَعۡدِ إِذۡنِهِۦۚ ذَٰلِكُمُ ٱللَّهُ رَبُّكُمۡ

(1) تفسير مفاتيح الغيب، للرازي، 278/14

فاعبُدُوهُ أَفَلَا تَذَكَّرُونَ ﴾٣ (يونس: 3)، وَالْمَعْنَى: أَنَّ الَّذِي يُرَبِّيكُمْ وَيُصْلِحُ شَأْنَكُمْ وَيُوَصِّلُ إِلَيْكُمُ الْخَيْرَاتِ وَيَدْفَعُ عَنْكُمُ الْمَكْرُوهَاتِ هُوَ الَّذِي بَلَغَ كَمَالَ قُدْرَتِهِ وَعِلْمِهِ وَحِكْمَتِهِ وَرَحْمَتِهِ إِلَى حَيْثُ خَلَقَ هَذِهِ الْأَشْيَاءَ الْعَظِيمَةَ وَأَوْدَعَ فِيهَا أَصْنَافَ الْمَنَافِعِ وَأَنْوَاعَ الْخَيْرَاتِ وَمَنْ كَانَ لَهُ مُرَبٍّ مَوْصُوفٌ بِهَذِهِ الْحِكْمَةِ وَالْقُدْرَةِ وَالرَّحْمَةِ فَكَيْفَ يَلِيقُ أَنْ يَرْجِعَ إِلَى غَيْرِهِ فِي طَلَبِ الْخَيْرَاتِ أَوْ يُعَوِّلَ عَلَى غَيْرِهِ فِي تَحْصِيلِ السَّعَادَاتِ؟ ثُمَّ فِي الْآيَةِ دَقِيقَةٌ أُخْرَى فَإِنَّهُ لَمْ يَقُلْ أَنْتُمْ عَبِيدُهُ، بَلْ قَالَ هُوَ رَبُّكُمْ وَدَقِيقَةٌ أُخْرَى وَهِيَ أَنَّهُ تَعَالَى لَمَّا نَسَبَ نَفْسَهُ إِلَيْنَا سَمَّى نَفْسَهُ فِي هَذِهِ الْحَالَةِ بِالرَّبِّ وَهُوَ مُشْعِرٌ بِالتَّرْبِيَةِ وَكَثْرَةِ الْفَضْلِ وَالْإِحْسَانِ فَكَأَنَّهُ يَقُولُ مَنْ كَانَ لَهُ مُرَبٍّ مَعَ كَثْرَةِ هَذِهِ الرَّحْمَةِ وَالْفَضْلِ فَكَيْفَ يَلِيقُ بِهِ أَنْ يَشْتَغِلَ بِعِبَادَةِ غَيْرِهِ؟»[1].

وعلى هذا فإن هذه النسقية والاتساقية بين الغاية الوجودية للإنسان، وبين وظيفته الوجودية، محكومة بنفس السياق الذي يسير فيه الكون، ولذلك لا تجد حُكما إلهيا عريا عن مقصد شرعي، سواء أكان أمرا أم نهيا. وهذه المقاصد بطبيعتها ثلاث مستويات مترابطة قائمة على اندراج الجزئي في الكلي، وذلك على اعتبار أن كل حكم يحقق مقصدا جزئيا يفضي إلى ما فوقه حتى يؤول إلى أعلى الدوائر التي يمكن تحديد مستوياتها في الآتي:

(1) مفاتيح الغيب، 255/14

1 - **المستوى الأول**: دائرة حفظ نظام الكون، وهو من المقاصد العالية التي تتغي حفظ نظام الكون واستدامة صلاحه بصلاح المهيمن عليه الذي هو الإنسان[1].

2 - **المستوى الثاني**: دائرة حفظ الضروريات الخمس، وهذه الدائرة العناية فيها بآحاد الأفراد وعموم الأمة على حد سواء.

3 - **المستوى الثالث**: **دائرة ما دون المقاصد الضرورية، وتتعلق بما يسمى** بعلل الأحكام الشرعية.

وما ينبغي الالتفات إليه، أن المقاصد التي هي مناطات الأحكام ليست على وِزان واحد من البيان والظهور والوضوح، بخلاف الأحكام نفسها، فالمستوى الأول والثاني منها يبلغان مرتبة القطع، بينما الثالث هو في مرتبة الظن، بل إن منه ما هو غير ظاهر المعنى، باطنٌ محجوبٌ عن الإنسان لا يملك معه إلا الامتثال كما هو شأن التعبديات. وهذه المستويات من الخفاء والظهور تلزم الفقيه بآليات وأدوات يتوصل بها إلى معرفة مقاصد الشريعة، وتمكنه من التقدير الصحيح للمقاصد، وتضمن البناء السليم والسديد للأحكام عليها.

(1) ( ) - مقاصد الشريعة الإسلامية، ص: 234.

## الفرع الثاني: اتجاهات التعامل مع المقاصد

**قال شيخنا حفظه الله:**

**"وإذا كانت مراعاةُ المقاصد ظلت ماثلة في فقه الأئمة، فإن التباين ظهر مبكرا في اجتهادهم اتساعا وضيقا، لصوقا بالنص وبعدا منه".**

**مشاهد من المقاصد، ص:60**

وصف يغوص بك في أعماق إشكال كبير أثر على مسار الدرسين الفقهي والمقصدي، وهو إشكال الظاهر والباطن في نصوص الشرع، وتختصر كلاما طويلا للإمام الشاطبي في كتابه الموافقات قسَّم فيه بدقة اتجاهات التعامل مع المقاصد، إلى ثلاث تيارات:

- **الاتجاه الأول:** تيار ظاهري محض، منحصر في ظواهر النصوص، لا يهتم بالمعاني، ولا يرى مسلكا للكشف عن مقاصد الشريعة إلا النص نفسه، ولا بُلغَة إلا به، فلا قياس ولا تعليل، واتباع أي مسلك آخر هو تحكم وافتئات على الشرع، وزيادة في الدين ما أنزل الله بها من سلطان، وأصل مذهبهم أنه "من الباطل المحال أن يكون للآية باطن لا يبينه النبي صلى الله عليه وسلم؛ لأنه كان يكون حينئذ لم يبلِّغ كما أمر، وهذا لا يقوله مسلم،

فبطل ما ظنوه وقد أتت الأحاديث الصحاح بحمل كل كلام على ظاهره..."[1]، وهم يقطعون كل القطع بصحة مذهبهم وبطلان ما سواه، يقول الإمام ابن حزم الظاهري رحمه الله: "وأصل مذهبنا أن الأخذ بظاهر القرآن والحديث الصحيح حق ونحن على يقين من أننا مصيبون في ذلك، وفي كل قول أدانا إليه أخذنا بظاهر القرآن والحديث الصحيح، وأن من خالفنا مخطئ عند الله عز وجل، ونحن على يقين من ذلك لا نشك فيه، ولا يكن خلافه، وإنما يخفى علينا الحق في بعض الجزئيات...".

- **الاتجاه الثاني**: تيار يرى أن النصوص ظواهر وبواطن، غير أن البواطن هي أخص بالمعاني والمقاصد، وليس لظواهر الألفاظ مدخل، فيَطَّردون هذا في كل الشريعة حتى لا يبقى في ظاهر مُتَمَسَّكٌ[2]، ويغرقون في طلب المعنى بحيث لو خالفت النصوص المعنى النظري كانت مطرحة، وهؤلاء هم الباطنية بمختلف مذاهبهم ومشاربهم.

---

(1) الإحكام في أصول الأحكام، لابن حزم الظاهري، 17/3.

(2) الموافقات،133/3.

وقد أبلغ الإمام الشاشي القفال رحمه الله في وصف الباطنية لرفضهم الظواهر واستمساكهم بالبواطن حين قال: "لا يرضون بالمعاني التي ترد عليهم من هذا الجنس، بل يوهمون أن هناك معان مدلولا بها على معان غامضة خارجة عن استحقاق تلك الأسماء المعلقة هذه الأشياء بها، وأنه لا يجوز ورود شريعة لا يعقل معناها، ثم لا يرجعون في كل الشرائع التي يعتقدها المسلمون وجميع أهل الملل المختلفة إلا إلى إثبات أشياء معدودة تتصل بأصول الاعتقاد، خارجة عن كل ما يشاكل عبادات أهل الأديان، ثم يجعلون العبادات رموزا لأصولهم، ويجعلون الرموز رموزا لأشياء أخر، ثم ربما ترقوا منه إلى رموز الرموز حتى ينتهي الأمر بالمنتهي منهم إلى إبطال الربوبية والنبوات والشرائع بها"[1].

- **الاتجاه الثالث:** تيار العلماء الراسخين الوسطيين الآخذين بطرف من التيار الأول، وبطرف من التيار الثاني، قعَّدوا لمعرفة مقاصد الشريعة قواعد، وسلكوا إليها مسالك واضحة بينة، لذلك نجد كلا من الإمام الشاطبي في موافقاته، والإمام ابن عاشور في مقاصده اعتنيا ببيان النسق الذي تنتظم فيه مسالك الكشف عن مقاصد الشريعة كما مر معك، وببيان مدى اعتبار ظواهر النصوص

(1) ( ) - محاسن الشرائع في فروع الشافعية، للشاشي القفال الكبير، ص: 19-20

وبواطنها في استخراج المقاصد، وانتقدا تياري الإفراط والتفريط لما يتفصَّى عنهما من نتائج غير محمودة، فغلو الظاهرية في نفي نَوْط الشريعة لأحكامها بالحِكمة وعدم قولهم بالقياس، قد ينفي عن الدين وفاءه بمصالح الخلق في كل زمان ومكان وحال حين يجدون أنفسهم أمام ما ليس للشارِع فيه نص. وأما غلو الباطنية فيُنتج مقاصد لا صلة لها بالنصوص، ويَبني عليها أحكاما ينخرم بها المعلوم من الدين بالضرورة، وتعود على الأصل بالبطلان، ولهذا كان المنحى الأعدلُ الأوسطُ لا يُخل فيه المعنى بالنص، ولا النص بالمعنى، لتجري بذلك الشريعة على وزان واحد لا اختلاف فيه ولا تناقض، وتُلتمس مقاصدها من سياق الكلام ومقام الخطاب ومحتفات القرائن التي تُعِين على تعيينها [1].

إن «هذا الاتجاه الثالث الوسطي -حسب عبارة شيخنا بن بيه- مذهبُ الأئمة الأربعة الذين أجروا علل الأحكام المعللة على أمثالها، فشبيه الحرام حرام، وفرقوا بين المعاملات والعبادات، فتوسعوا في اعتبار المقاصد في الأولى، وضيقوا حدود المقاصد في الثانية، وإن كان قد نقل عن بعضهم التعليل في العبادات كما أجاز الأحناف أخذ القيم في الزكاة والكفارات

(1) الموافقات، 3/134.

بدلا من الأنواع المنصوصة اعتبارا للمعنى والمقصد»[1].

لكن لا ينبغي لك أن تفهم أن كون أئمة المذاهب الأربعة ينتمون جميعهم إلى الاتجاه الوسطي في استثمار المقاصد؛ يلزم منه أن يكونوا جميعا على درجة واحدة وعلى وزان واحد في اعترافهم بالمعنى ومعقول النص[2]، فإنه وإن «كانت مراعاةُ المقاصد ظلت ماثلة في فقه الأئمة، فإن التباين ظهر مبكرا في اجتهادهم اتساعا وضيقا، لصوقا بالنص وبعدا منه»[3]، فرغم «روابط نسب العلم بالأخذ المباشر بين أئمتها»[4] إلا أن علاقة المذاهب الأربعة فيما بينها عرفت جدلا أصوليا كبيرا امتد قرونا طويلة كان يقوى خلالها كلما نضجت في أحد المذاهب رؤية أو نظرية، ولعلك لما وقفت على ملاحظ المقاصد عند الأئمة الأربعة تبين لك بعض ما هو قِسمةٌ بينهم وهم فيه شركاء، وبعض ما انفرد به بعضهم عن الآخرين منهم انفرادا كليا أو جزئيا.

(1) - مشاهد من المقاصد، ص: 62.

(2) مشاهد من المقاصد، ص: 64.

(3) - مشاهد من المقاصد، ص: 60.

(4) مشاهد من المقاصد، ص: 65.

## الفرع الثالث: المذاهب الفقهية وجاذبية النص الشرعي

**قال شيخنا حفظه الله: "لقد اختلفت المدارس الفقهية بين متمسك بظاهر النصوص مع دليل واحد هو الاستصحاب، وهؤلاء هم أهل الظاهر. بينما قال الشافعية مع الظاهرية بظاهرها وزادوا القياس مع اضطراب في مذهبهم حول الاستصلاح، وهؤلاء أقرب إلى حرفية النص. وزادت المدارس المالكية والحنبلية والحنفية على الظاهر والقياس فقالت بالاستدلال".**

**مشاهد من المقاصد، ص:63**

أراكَ الآن قد اجتمعت عندك مجموعة من مسالكِ الموافقة بين التصور والتصديق بخصوص هذا الموضوع، حين علمت أن المدرسة المقاصدية قد وسعت أوعية استدلالها بالقياس والاستحسان والمصالح المرسلة وسد الذرائع، لكن لا بد لك أن تضع في حسبانك أن هذه المدرسة ليس كل أعضائها على وزان واحد في استثمار هذه الأوعية، فإن الحنفية مغرقون في القياس ومستغنون بالاستحسان عن الاستصلاح، والمالكية مغرقون في الاستدلال من خلال الاستحسان والمصالح المرسلة وسد الذرائع، وقريب منهم الحنابلة «يأخذون مع المالكية بسد الذرائع وبطرف من الاستحسان، ويتردد عنهم النقل في الأخذ بالمصالح المرسلة»[1]،

(1) ( ) – مشاهد من المقاصد، ص: 64.

وربطا بكلام شيخنا السابق، ترى أن الأصوليين كان لهم تصور واضح لمنهج التعامل مع النص والواقع، فبعضهم -وهم الظاهرية- رأى أن النص واف بالحوادث والنوازل، وعلى فرض أن الشارع سكت عن حكم فلا يجوز لأي كان الاجتهاد في إثباته ونسبته للشرع، فلا حكم إلا إذا ثبت بنص ظاهر من الكتاب أو السنة، بل ذهب الظاهرية إلى اعتبار أن كل ما ألحقه العلماء بالمنطوقات عن طريق القياس إنما هو من الضلال والتقول على الله، فهذه المقاييس لم تنزل علينا من الله، وهي مظنونات لا يقين فيها، والشرع نهى عن السؤال عن المسكوت عنه، ومن ثم فلا قياس، ولا دليل إلا النص أو استصحاب الأصل.

### الفرع الرابع: المدرسة المقصدية ليست على وزان واحد

**قال شيخنا: "المدرسة المقاصدية التي تعترف بالمعنى ومعقول النص ليست على درجة واحدة ولا على وزان واحد".**

**مشاهد من المقاصد، ص:64**

إن المدارس الأربعة الأخرى قد رأت أن التعامل مع الوقائع ينبغي أن ينطلق من كون أدلة الشرع الإجمالية لا تقف على دلالة اللفظ والمدارك السمعية، بل إن النظر الشرعي ينبغي أن يلتفت إلى معقول النص لكونه ملجأ عند الحوادث التي انعدم فيها النص، وما معقول النص إلا المصالح والمفاسد ومقاصد الشرع، ومن ثم جعلوا النص هو المنطلق، فأخذ الشافعية بالنص بصورة قريبة من الظاهرية لكنهم أعملوا القياس والاستصلاح ولو بصورة ما، واعتمد الحنفية والمالكية والحنابلة ظاهر النص والإجماع والقياس وزادوا معه طرق استدلال أخرى كالاستحسان والمصالح المرسلة وسد الذرائع[1].

الآن وقد استقام المنسم، واطمأننت إلى أن المقاصد عند الأئمة الأربعة لم تكن بِدْعا في العمل ولا بدعة من النِّحل[2]، أنت في حاجة إلى استكمال

---

(1) مشاهد من المقاصد، ص: 63-64

(2) - إثارات تجديدية، ص: 70.

التصور عن مسيرة المقاصد كيف نشأت؟ ومن أي إطار خرجت؟ وإلى أي المجالات امتدت وانتمت؟ ولا يكفيك مجرد معرفة أن للشريعة مقاصد، أو معرفة أن علماء الإسلام خصوا المقاصد بالتأليف حسب تسلسل زمني، فإنه وإن كان ذلك مطلوبا لك، إلا أنه ليس يغنيك عن أن تقف على حقيقة المقاصد، ووظيفتِها في "بناء الكليات والمفاهيم التي من شأنها أن تواجه الأزمات"، وأهميتِها في «تفعيل أصول الفقه على ضوء إعمال المقاصد في بنيتها؛ لتوسيع الدوائر الأربعة وهي: دائرة الاستحسان، ودائرةُ الاستصلاح، ودائرة استنباط الأقيسة، ودائرة مراعاة المآلات والذرائع، حتى لا تكون الأصول عقيمة والفروع يتيمة»[1].




(1) إثارات تجديدية، ص: 70-71

## الفرع الخامس: تناهي النصوص وعدم تناهي الحوادث كان المنطلق[1]

---

(1) - لربما وجدت في كتب العلماء -كالجويني وغيره- من العبارات ما هو موهم بالقطع أن تناهي النصوص مَنْقَصَةٌ في الشريعة، إذ قد يَسْتَدِلُّ عليك مستدِّل بقول الجويني : "النصوص لا تفي بالعشر من معشار الشريعة"، لكنه استدلال فساده يغني عن إفساده كما يدل على فساد النهج، فالجويني صاحب العبارة هو نفسه الذي سبق لك وأن وقفت على نقله وقوله ما معناه أنه لا تخلو حادثة عن حكم الله تعالى، فكيف يعود على قوله الأول هذا بقوله الثاني ذاك؟ لا ينبغي لك أن تفهم من تناهي النصوص أن ما يقع من الحوادث اللامتناهية يبقى خلوا عن حكم شرعي، فهذا الفهم مردود للأسباب الآتية:

- أن الرأي المبتوت المقطوع به -بحسب عبارة الجويني- هو ما قرره الإمام الشافعي في رسالته حين قال: "فليست تنزل بأحد من أهل دين الله نازلة إلا وفي كتاب الله الدليل على سبيل الهدى فيها".

- لا توجد حادثة إلا في الشرع دليل عليها، إما بالقبول أو بالرد، ولو أمكن خلو واقعة ما عن حكم، لوقع ذلك، ولو وقع لنقل إلينا، فلما لم ينقل إلينا ذلك، علمنا أنه لا توجد حادثة خالية عن حكم، فثبت من هذا أن كل واقعة لا بد لها من حكم.

- أن ترك بعض الوقائع بدون نص يتنافى مع كمال الشريعة الإسلامية، فلا سبيل للخروج من ذلك إلا بتفويض العقلاء ذوي الدراية بمآخذ الشريعة ومصالحها، ليحكموا في هذه الوقائع، مهتدين بمقاصد الشريعة.

فاعلم إذن أن الجويني وهو يقرر هذا ما تناقض ولا غَيَّرَ، فيسوغ تأويل القول منه كونُه قصد إدخال اللامتناهي تحت المتناهي الذي لا تنحصر دلالاته، ويكفيك في هذا أن تعلم أن العموم في الشريعة عمومان: عموم لفظي وآخر معنوي، وهما اللذان يمثلان كمال وسعة الشريعة ورحابة معانيها وأحكامها، وبالقياس تندرج كل المستجدات تحت هذين العمومين، فيصدق معنى أنه ما من نازلة إلا ولها حكم متلقى من قاعدة الشرع، وأن لها أصلا كليا تندرج تحته وتلحق به، ولمزيد اتضاح للمعنى عندك إليك ما يقوله الشاطبي وهو يتحدث عن معنى كمال الشريعة: "ولو كان المراد بالآية الكمال بحسب تحصيل الجزئيات بالفعل، فالجزئيات لا نهاية لها، فلا تنحصر بمرسوم، وقد نص العلماء على هذا المعنى، فإنما المراد الكمال بحسب ما يحتاج إليه من القواعد الكلية التي يجرى عليها ما لا نهاية له من النوازل".

الذي يهمنا هنا هو علاقة المذاهب الفقهية بالنص، فأنت ترى أن جميعها يقول بالنص ويعمل به، وهذا لا إشكال فيه، لكن يبقى الإشكال ما هي مساحة النص؟ وما هي آلية التعامل مع الواقع في غياب النص؟ إشكال يلزمك أن تعرف أولا طبيعة المنهج الأصولي العام في التعامل مع أحوال المكلفين في حال وجود النص الشرعي المؤطر وفي حال غيابه.

لكن قبل الخوض في مزيد تفصيل، تعال بنا إلى حديث معاذ بن جبل لما أرسله النبي إلى اليمن وقال له:"كيف تصنع إن عرض لك قضاء؟" فقال معاذ: أقضي بما في كتاب الله. قال:"فإن لم يكن في كتاب الله؟". قال: فبسنة رسول الله. قال:"فإن لم يكن في سنة رسول الله؟" قال: أجتهد رأيي ولا آلو -أي: لا أقصر- فضرب رسول الله بيده على صدره وقال: "الحمد لله الذي وفق رسولَ رسُولِ الله لما يرضي رسولَ الله".

فهذا الحديث [1] يقرر أمرين:

- أولهما: تأكيد أن النصوص متناهية، يفيده تكرار سؤاله له: «فإن لم يكن؟»

---

(1) قال الإمام الخطابي في شرح هذا الحديث: "قوله اجتهد برأيي يريد الاجتهاد في رد القضية من طريق القياس إلى معنى الكتاب والسنة ولم يرد الرأي الذي يسنح له من قبل نفسه أو يخطر بباله عن غير أصل من كتاب أو سنة. وفي هذا إثبات القياس وإيجاب الحكم به"، معالم السنن، 165/4.

• ثانيهما: أن للمجتهدين مساحة حركة واسعة عند عدم النص، وهي الاجتهاد الذي يسلك مسالك عدة يعنينا منها في هذا السياق الأول منهما وهو إلحاق غير منصوص على حكمه بمنصوص، وهو المعنى الذي اصطلح عليه في عرف الأصوليين والفقهاء بالقياس الذي يضطر إليه المجتهد، ويحتاج إلى فتح بابه مع غيره [1] بحسب عبارة الشاطبي في قوله:" الوقائع في الوجود لا تنحصر، فلا يصح دخولها تحت الأدلة المنحصرة، ولذلك احتيج إلى فتح باب الاجتهاد من القياس وغيره»[2].

وإنك إذا تأملتَ سَنن المجتهدين في الوساطة بين الشرع والواقع، علمت أن منهجهم في ذلك يقوم على:

1 - البحث عن النص الذي تدخل تحته الواقعة مباشرة، والذي قد

(1) - ومن بين أهم هذه المسالك إعمال المصلحة انطلاقا من إعمال الكليات التشريعية عند تعذر القياس وعدم دخول الوقائع في هذين العمومين، يقول الزنجاني: "الوقائع الجُزْئِيَّة لَا نِهَايَة لَهَا، وَكَذَلِكَ أَحْكَام الوقائع لَا حصر لَهَا. وَالْأُصُول الجُزْئِيَّة الَّتِي تقتبس مِنْهَا الْمعَانِي والعلل محصورة متناهية والمتناهي لَا يَفِي بِغَيْر المتناهي، فَلَا بُد إذا من طَرِيق آخر يتَوَصَّل بهَا إِلَى إِثْبَات الْأَحْكَام الجُزْئِيَّة وَهِي التَّمَسُّك بالمصالح المستندة إِلَى أوضاع الشَّرْع ومقاصده على نَحْو كلي وَإِن لم يسْتَند إِلَى أصل جزئي". تخريج الفروع على الأصول، ص: 322.

(2) الموافقات، 38/5.

يكون نصا من الكتاب أو من السنة أو الإجماع.

2 - إذا تعذر عليهم النص كان متمسكهم حديث معاذ السابق، والقياس ملجأهم باعتباره «الأصل الذي يسترسل على جميع الوقائع... وما يتعلق به من وجوه النظر والاستدلال»[1] لتوسيع وعاء الفقه ومدارك الأحكام ومآخذها.

(1) البحر المحيط في أصول الفقه، 5/7

## المعقد الثاني: من عباءة الجدل الأصولي خرجت المقاصد

### مفهوم الجدل:

### الجدل لغة:

يفيد جذر (ج د ل) في المعاجم اللغوية معاني كثيرة، منها: إحكام الشيء، وشدة الشيء، وإسقاط الشيء على الأرض، واللَّدَدُ في الخصومة [1]، ومنه قوله تعالى: ﴿وَكَانَ الْإِنْسَانُ أَكْثَرَ شَيْءٍ جَدَلًا ٥٤﴾ (الكهف: 54)، وقوله تعالى: ﴿وَيُجَٰدِلُ لَّذِينَ كَفَرُواْ بِلبَٰطِلِ لِيُدحِضُواْ بِهِ لحَقَّ (الكهف: 54).

وأنت إذا راجعت معاجم المتقدمين من أهل اللغة أَلْفَيْتَهم يديرون ألفاظ الجدل والجدال والمجادلة على المنازعة والمفاوضة على وجه التنازع والغلبة[2] بمعارضة القول[3]، وإحكام الحجة لمقاومة المخالف وتبكيته عند مخاصمته، والامتناع منه بإبطال دليله[4]، وهذا ما يؤكده الجويني حين قال: «إن قلنا: إنه في اللغة للإحكام، فكأن كل واحد من الخصمين إذا كان

---

(1) لسان العرب، ومعجم مقاييس اللغة، مادة (ج د ل).

(2) معجم مفردات ألفاظ القرآن الكريم، للراغب الأصفهاني، ص: 87.

(3) تفسير التحرير والتنوير لابن عاشور، 348/15.

(4) المختصر في المنطق لابن طُملوس، ص: 318.

يكشف لصاحبه صحة كلامه بإحكامه وإسقاط كلام صاحبه، سميا متجادلين»[1]، ويقول الطوفي: "وكأن مادة «ج د ل» ترجع في جميع تصاريفها إلى معنى القوة والامتناع والشدة والإحكام، فيكون الجدل مشتقا من هذا المعنى الجامع الكلي، ومن كل واحد من جزئياته باعتبار ما يشتركان فيه من ذلك المعنى"[2].

## الجدل اصطلاحا:

عرفه ابن سينا (428ه) في كتابه الشفاء بأنه: "الصناعة المعدة لإلزام الخصوم بطريق مقبول محمود بين الجمهور في أي رأي كان»[3]، فكونه صناعة يعني أنه «عِلمٌ باحث عن الطرق التي يُقتَدرُ بها على إبرام أي وضعٍ أُريدَ، وعلى هدم أي وضع كان. وهذا من فروع علم النظر، ومبنى لعلم الخلاف»[4]، ومن ثم فإن الجدل «قول يُقصدُ به إقامة الحجة فيما اختلف فيه اعتقاد المتجادلين، ويُستعمَلُ في المذاهب والديانات وفي الحقوق والخصومات، وفي التَّسَوُّل والتنصل من الاعتذارات"[5].

(1) - الكافية في الجدل، ص: 21

(2) عَلَمُ الجَذَل في علم الجدل، ص: 3.

(3) كتاب الشفاء، (المنطق - الجدل)، ص: 17.

(4) مفتاح السعادة، لطاش كبري زاده، 281/1.

(5) البرهان في وجوه البيان، لإسحاق بن وهب الكاتب ص: 167.

## المبحث الأول: الجدل الأصولي في القرن الثاني الهجري

**يقول شيخنا بن بيه:**

**"وفي آخر القرن الثاني، بدأت تتبلور صورة المشهد المتباين والمتساكن والمتداخل والمتقابل، وإن كان أئمة المذاهب الثلاثة: الحنفية والمالكية والحنبلية لم يعلنوا عن هويتهم إلا من خلال اجتهاداتهم المتناثرة في المسائل الفقهية التي تجسدت فيما بعدُ في قواعد، فإن الإمام الشافعي سطر أصوله التي كان لدلالات الألفاظ فيها النصيبُ والحظ الأوفى، ولم يكتف بذلك، فقد أوضح موقفه من الآخرين، وبذلك قدم لنا مواقفهم كما يراها، فتحدث عن الاستحسان، وعن الذرائع، معلنا موقفه المبدئي الحاسم منها".**

مشاهد من المقاصد، ص:64

هذه الكلمات اختصار لصورة المشهد المتعلق بأصول الفقه خلال القرن الثاني الهجري وما بعده بقليل، وفيها إشارة إلى ما يتعين عليك استحضاره وقد مر معك منذ يسير حين حديثنا عن المقاصد في زمن تابعي التابعين والأئمة الأربعة، كما فيها إشارة إلى بروز منحى جدلي وظهور بوادر منهج النقد الأصولي، ولعل الرسائل المتبادلة بين الإمام مالك وبين الإمام الليث بن سعد مثال جلي على ما كان يشغل العقل الفقهي آنذاك، خاصة

الجانب الذي يتعلق بمنهجية الاستدلال والقواعد المتبعة فيها، وبتضييق دائرة الخلاف في النظر.

لقد كان لهذا الخلاف الواقع في الاستنباط أثره على الإمام الشافعي، خاصة في ظل الاضطراب المنهجي في الاستدلال والاستنباط الذي لاحظه عند المالكية من جهة، وعند الحنفية من جهة أخرى، وقد شغلت الفكرة وجدان الشافعي  بدرجة ارتقت إلى أن صارت بالنسبة له واجب وقت اقترن بسؤال منهج انضباط الاستنباط، ولم يكن طلب الإمام عبد الرحمن بن مهدي في رسالته التي كتبها إلى الشافعي -يطلب منه التعامل مع هذا الوضع الذي قد يؤول إلى ما يشبه الفوضى- إلا المحفز النفسي على خوض غمار التدوين خاصة أن تتلمذه على مالك  شيخ مدرسة الحجاز، وأبي يوسف ومحمد بن الحسن الشيباني تلميذي أبي حنيفة  شيخ أهل الرأي؛ مكنه من الإحاطة بمنهج أئمة المدرستين من جهة، ومن جهة ثانية وجد فيهما "أمورا كبحت عنانه عن الجريان في طريقتهم"، وكانت "مثار اختلاف ونزاع بين المدرستين، حملته فيما بعد عندما واتته الفرصة على تدوينها؛ لتثبيت وترسيخ أصول الاستنباط الصحيحة الراجحة، ونفي الدخيل العقيم ومناقشة المختلف منها" [1]، ومن ثم تضييق الخلاف بين المدرستين.

---

(1) ( ) - الفكر الأصولي، د. عبد الوهاب أبو سليمان، ص: 68.

أسفر عن كتاب «الرسالة» الذي قرن إلى الأبد اسمه الشافعي بتدوين أصول الفقه، حتى صار بالنسبة لأصول الفقه كأرسطوطاليس بالنسبة للمنطق، وكالخليل بن أحمد إلى علم العروض كما يقول فخر الدين الرازي ( )، وهو الكتاب الذي ابتدع فيه "ترتيب الأصول، ومهد الأدلة، ورتبها وبينها"( )، وقد توافقت حاجة ضبط المنهج مع ضرورة تدوين علم الأصول عند الشافعي، لأنه كان يرى أن "العلم يَنِدُّ كما تَنِدُّ الإبل"، ومن ثم فإن من واجب الوقت جعْلَ "الكتب له حُماةً، والأقلام عليه رعاة"[1].

لم يكتف الشافعي بمجرد تدوين رؤيته الأصولية، لكنه كما علمته أعلن عن موقفه من مجموعة من قواعد الاستنباط لدى مذاهب عصره، وخاصة الحنفية والمالكية، فتراه شدد في كثير من القضايا. والخلاصة أن كتابي الشافعي «الأم» و«الرسالة» يعكسان مع كثير من المؤلفات المعاصرة لهما في هذا القرن «بعض ما كان يُطرح في ساحة الفكر الإسلامي من آراء، واستلزم هذا ردود فعل متباينة تجاه القياس والاستحسان واجتهادات الرأي الأخرى، فقامت المناظرات والمجادلات بشأن ذلك، وظهرت بعض المؤلفات في جزئيات الأصول من أجل إثبات دليليتها أو إنكار ذلك».

(1) تقييد العلم، للخطيب البغدادي، ص: 114.

ويمكن أن نرصد أهم القضايا ذات البعد المقصدي التي كان للشافعي فيها وعليها قول في:

- رفضه الاستحسان باعتباره تشريعا»[1]، وقد رد الشافعي الاستحسان بناء على مناقضته للقياس، يقول مخاطبا الحنفية: "فإن قلتم: فنحن تركنا القياس على غير جهالة بالأصل قيل: فإن كان القياس حقا، فأنتم خالفتم الحق عالمين به، وفي ذلك من المأثم ما إن جهلتموه لم تستأهلوا أن تقولوا في العلم، وإن زعمتم أن واسعا لكم ترك القياس، والقولُ بما سنح في أوهامكم، وحضر أذهانكم، واستحسنته مسامعكم، حُجِجْتُم بما وصفنا من القرآن ثم السنة، وما يدل عليه الإجماع من أن ليس لأحد أن يقول إلا بعلم" [2]، ويقول: "ولو جاز تعطيل القياس جاز لأهل العقول من غير أهل العلم أن يقولوا فيما ليس فيه خبر بما يحضرهم من الاستحسان، وإن القول بغير خبر ولا قياس لَغيرُ جائز"[3].

---

(1) مشاهد من المقاصد، ص: 65. وللعلماء تفصيل طويل في بيان حقيقة موقف الشافعي من الاستحسان، وبيان أي أنواع الاستحسان الذي شنع عليه ورفضه.

(2) كتاب "الأم"، إبطال الاستحسان، 316/7.

(3) – الرسالة، ص: 505

- رفضه إعمال سد الذرائع، والبناء على القرائن والأمارات المحتفة بفعل المكلف، وذلك بعكس المالكية الذين يعملون الذرائع، ويأخذون بالباعث على الفعل، ويقيمون المظنة مقام المئنة، ويعاملون المكلف بنقيض قصده، بينما الشافعي لا يقيم اعتبارا للظن في احتمال القصد الفاسد، ومن ثم أجاز كثيرا من البيوع التي منعها المالكية باعتبار ما تفضي إليه، وباعتبار ما يحيط بها من قرائن تدل على توسل المكلف بما هو مشروع لبلوغ الممنوع، فالعبرة عند الشافعي بسلامة ظاهر الفعل لا بمآله ولا بنية الفاعل[1].

- عدم اعتباره المصلحة المرسلة كما هي عند غيره من الأئمة، إلا إذا كانت تشبه المصلحة المعتبرة بنص أو إجماع، أما إذا كانت لا تشبه تلك المصلحة فلا يعتبرها، وهو بهذا يتمسك بالمعاني الكلية[2]، فإذا لم تسعفه تحول إلى الأصول يلحق الشبيه بشبيهه، وهو بذلك يدخلها تحت القياس الذي هو اجتهاد وإعمال للظن في تحصيل مطلوب من قِبَل الشارِع، يلجأ إليه عند تعذر تحصيل

(1) أصل اعتبار المآل، ص: 162-163، وانظر أمثلة من ذلك في "الأم"، 152/4، و297/7-298

(2) البرهان، للجويني، 635/2

المطلوب ذاته بالقطع، فمسلكه في القياس التوسع، إذ لا ينظر فقط إلى المساواة بين الأصل والفرع في العلة والحكم، بل إنه يعمَدُ إلى حمل المصالح إذا تساوت في جنس تصرفات الشارع على بعضها البعض، وأما المصالح الغريبة فهي بالنسبة له استحسان وتلذذ.

وبعبارة أخرى، فإن الشافعي "أطلق المعنى الذي يكون الاشتراك فيه بين الواقعة التي لا نص فيها بعينها، والواقعة التي فيها نص حكم من الشارع، وهذا يشمل الاشتراك في عين هذا المعنى أو في جنسه، بل إنه يشير إلى أنه يكتفي في القياس أن يوجد في الواقعة غير المنصوص على حكمها مثل المعنى الذي حكم الشارع في الواقعة الأولى لأجله، وليس فقط أن يوجد فيها نفس المعنى"[1]، وهو بهذا "لم يبعد أحيانا من الأخذ بشيء من الاستدلال"[2]، غير أنه "لا يستجيز النأي والبعد والإفراط".[3]

(1) نظرية المصلحة في التشريع الإسلامي، د. حامد حسين حسان، ص: 308.

(2) نظرية المصلحة في التشريع الإسلامي، د. حامد حسين حسان، ص: 308.

(3) البرهان، 634/2.

## المبحث الثاني: الجدل الأصولي فيما بين القرن الثالث والقرن الخامس الهجريين

### الفرع الأول- رسالة الشافعي وسؤال المنهج: هم انضباط الاستنباط

**يقول شيخنا بن بيه: "وقد بدأ البحث عن المقاصد انطلاقا من الرسالة، وردِّ الفعل عليها والجدل حولها، الذي اشترك فيه علماء من مختلف المذاهب".**

**مشاهد من المقاصد، ص: 68**

لقد كان من المنطقي جدا أن تكون للهزة التي أحدثتها رسالة الإمام الشافعي ارتدادات قوية، كونُها تضمنت نقدا شديدا لكثير من موضوعات النظر والاستنباط في المذاهب الأخرى، وعند الأئمة الآخرين، فالشافعي إلى جانب كونه مناظرا «كان عرضه لجميع هذه الموضوعات عرضا استدلاليا قائما على سرد الحجج ومناقشة المخالفين»[1].

لقد كانت رسالة الشافعي «صُوًى بارزةً في هذه الطور[2]»، فلم تكد تنتشر وتتداولها أيدي العلماء؛ حتى أقبلوا عليها بالنقود والردود، فكانت

(1) أصول الفقه للباحسين، ص: 68.

(2) مشاهد من المقاصد، ص: 68.

محور الجدل الأصولي، وذلك أنها هي نفسها بموضوعاتها ومباحثها مثلت مجموعة المشكلات الأصولية التي شغلت بال الفقهاء في هذا العصر[1]، بل إن بعض المعاصرين أطلق الدعوى واعتبر أن ما عرفه البحث الأصولي من حركة في هذه الفترة كان مدارها على الرسالة نقضا أو تأييدا أو شرحا لا يكاد يخرج عن ذلك.

وخلاصة الصورة أن «هذا القرن جمع معظم الفقهاء المؤسسين للمذاهب الفقهية، أو من يليهم من أصحابهم الذين تتعارض أصولهم الاجتهادية بعضها مع بعض»[2]، فأصبح الجدل الأصولي حول المناهج الأصولية المعتمدة في استنباط الأحكام ظاهرا وبارزا، إذ بعد أن كان يدور حول الفروع، ها هو في هذا العهد يمتد إلى الأصول المعتمدة ذاتها، لأنها هي القواعد التي يُستندُ إليها في استنباط الفروع، فالاختلاف في الفروع والجدل حوْلها، هو أساسا اختلاف في الأصول وجدل حولها، لأن كل مجادل سيضطر إلى أن يبرز أدلته وقاعدته التي يستند إليها فيما ذهب إليه من رأي، فينتقل الجدل من الآراء إلى الأدلة والقواعد التي لم تكن كلها محل اتفاق بين جميع العلماء، بل كان الكثير منها محل اختلاف بينهم.

---

(1) الفكر الأصولي، د. أبو سليمان، ص: 102.

(2) الفكر الأصولي، ص: 102.

لقد كان الشافعي رحمه الله أبعد ما يكون عن الجدل الكلامي، رغم اشتداد المقولات الكلامية في عصره، لكنه لم يكن لينأى بنفسه عن تداعيات الجدل الكلامي، فكان لا بد من مواجهتها بوضع أصول الفقه في دائرة الانضباط، وكان من أهم ما وضعه في رسالته موضوع الاجتهاد والاستدلال ليطلقهما على معنى القياس[1] الذي وسع وعاء مفهومه ليشمل كل نوع منه، ليبعده بذلك عن التشهي والذوق والاستحسان المرسل عن الضبط والقيد، وفتح بهذا العمل عليه انتقاد الحنفية الذي عاب عليهم عدم انضباط منهجهم في الاستنباط والتعليل والبحث عن المعاني والحِكَم المنوطة بها الأحكام، وإجرائهم القياس في بعض المقدرات الشرعية والحدود والكفارات دون بعض مخالفين في ذلك أصل مذهبهم، وهو ما آخذه كذلك على المالكية في صور أخرى، سواء تعلق الأمر بما هو تعبدي محض، أم تعلق بما هو تعبدي أطلع الله عباده على علله[2].

---

(1) الرسالة، ص: 473

(2) الأم، 474/3

## الفرع الثاني: تأثير الأحناف في الجدل الأصولي

**يقول شيخنا: "الجدل الأصولي قد بلغ أشده في القرن الثالث مع تقديم الأحناف رؤيتهم الأصولية مستنبطة من فروع مذهبهم مع عيسى بن أبان؛ لتكتمل مع أبي الحسن الكرخي وتلميذه الجصاص الرازي".**

**مشاهد من المقاصد، ص:66**

لا بد من التنبيه على أن هذا معقِدٌ آخر الحديث حوله ينصَبُّ على نصف القرن الثالث وبدايات الرابع الهجري، وهي الفترة التي عرفت أوج الجدل الأصولي.

ويغرق شيخنا في هذا المعقد بقوله إنه "وإن تأخر ردُّ فعل الأحناف على الرسالة؛ ليكون في القرن الثالث، فإنهم انخرطوا في جدل مع الشافعية وغيرهم في مختلف قضايا الخلاف التي يرجع بعضها إلى دلالات الألفاظ، وبعضها إلى معقول النص أي: المقاصد"[1]، وقد «عكف علماء الحنفية على دراسة رسالة الشافعي للرد عليه فيما خالفهم فيه، ولاستخلاص أصول لفقههم من خلال فتاوى الإمام أبي حنيفة في المسائل الجزئية التي عرضت له»[2].

(1) مشاهد من المقاصد، ص:69.

(2) ( ) - الجدل عند الأصوليين، ص: 95.

ولكي تتضح لك معالم هذا المعقد، لا بأس أن تقف ـ ولو بإيجاز ـ على جهود بعض أبرز أعلام الحنفية وإسهامهم في الجدل الأصولي في هذه الفترة:

- أبو موسى عيسى بن أبان بن صدقة(220هـ): وقد كان له أثر كبير على الجدل الأصولي ونضج النظرية الأصولية الحنفية التي ستقوم في مواجهة التصور الشافعي، خاصة أنه كثير النقل عن شيخه الشيباني وهذا وإن كان يلزم منه نقلَ ابن أبان اصطلاحات شيخه، إلا أنه صاغها صياغة جديدة في مؤلفاته التي نقلها عنه لاحقا الجصاص [1]، وهو بذلك يمثل بمفرده بعد الصاحبين أبي يوسف ومحمدٍ بنِ الحسن الشيباني دورا من أدوار تطور أصول الأحناف، فقد أفرد بالتأليف بعض القضايا الأصولية ك»كتاب خبر الواحد»، وكتاب «إثبات القياس»، وكتاب «اجتهاد الرأي»، وكتاب «الرد على بِشْرٍ المريسي والشافعي»، و»الحجج الكبير» و»الحجج الصغير»، وكتاب «المجمل والمفسر» الذي تناول فيه دلالات الألفاظ خاصة ما يتعلق بالعموم والخصوص.

(1) ( ) - تطور الفكر الأصولي الحنفي، د. هيثم عبد الحميد خزنة، ص: 124.

كتاب «أحكام القرآن» ومقدمته «الفصول في الأصول»، فقد أبدع الجصاص في الفصول إبداعا كبيرا، حيث دون فيه أصول الحنفية كاملة، وضمنه «مفاهيمه وقوانينه على أسس علمية متينة، وأعطى لأصول الفقه الحنفي نمطا جديدا في التدوين غير سابقيه فقد تكامل التدوين عنده، وكان شاملا لأغلب مباحثه الرئيسية، ومثْبتا لأهم الآراء الأصولية من علماء الحنفية وخاصة شيخه أبا الحسن الكرخي وعيسى بن أبان»[1]، ولا غرابة إن شبهتَ كتاب الجصاص برسالة الشافعي من حيث كوُنه كتابا عمليا تطبيقيا، ومن حيث كونُه مرتبَ المباحث والموضوعات مما يسهل فهمه واستيعابه [2].

وأنت إذا تأملت الفصول ألفيته كتابا جدليا، وفيه مباحث كثيرة يرد فيها على رسالة الشافعي خاصة ما يتعلق بمبحث الخاص والعام، والعمل بالمراسيل، وصفة البيان وما يتعلق بالدلالات، وتحرير مسمى الاستحسان عند الأحناف ردا على انتقاد الشافعي لمفهومه، وغير ذلك من المباحث التي مثلت لب الدرس المقاصدي بعد ذلك[3].

---

(1) - تطور الفكر الأصولي الحنفي، ص: 140.

(2) الفكر الأصولي، ص: 134.

(3) ( ) - ينظر الفصول في الأصول، لأبي بكر الرازي الجصاص.

وعلى العموم، تركزت ردود الأحناف على المالكية، ثم على الشافعية بوجه أخص، في موضوع "الاستدلال" وفي سياق الحفر المعرفي في مبحث المصالح المرسلة، وما تعلق بجزئية "المناسبة" باعتبارها مسلكا من مسالك

التعليل الشرعي يرجع إلى العقل وإلى حكمة الحكماء عند خلو الوقائع من دليل أو أصل، والوقائع يستحيل أن تخلو عن حكم لله تعالى كما الشافعي[1]، فيكون الاعتماد على المصالح المتلقاة من موارد الشريعة، حيث رفض الأحناف القول بالمصالح المرسلة حتى "وإن كانت على سنن العقل"[2] فلا عبرة عندهم إلا بالظن الشرعي لا العقلي، لأنه لا ملازمة عندهم بين عدم وجود الحكم وبين خلو الوقائع منه، باعتبار أن "العمومات والأقيسة شاملة، وبتقدير عدمه، فنفي كل مدرك خاص حكمه حكم الإباحة الأصلية، أي إذا انتفى في حادثة وجود مأخذ من الأدلة الأربعة، فيُعمل بموجب أصل كلي مقرر في الشرع اتفاقا، وهو الإباحة الأصلية، فإنه الأصل في الأشياء"[3]

(1) – البرهان، 635/2، الفقرة: 1133.

(2) – فواتح الرحموت على مسلم الثبوت، لابن عبد الشكور الحنفي، 266/2

(3) تيسير التحرير على التحرير، لأمير بادشاه الحنفي، 325/3

الجصاص في الفصول إبداعا كبيرا، حيث دون فيه أصول الحنفية كاملة، وضمنه «مفاهيمه وقوانينه على أسس علمية متينة، وأعطى لأصول الفقه الحنفي نمطا جديدا في التدوين غير سابقيه فقد تكامل التدوين عنده، وكان شاملا لأغلب مباحثه الرئيسية، ومثْبتا لأهم الآراء الأصولية من علماء الحنفية وخاصة شيخه أبا الحسن الكرخي وعيسى بن أبان»( )، ولا غرابة إن شبهتَ كتاب الجصاص برسالة الشافعي من حيث كوُنه كتابا عمليا تطبيقيا، ومن حيث كونُه مرتبَ المباحث والموضوعات مما يسهل فهمه واستيعابه ( ).

وأنت إذا تأملت الفصول ألفيته كتابا جدليا، وفيه مباحث كثيرة يرد فيها على رسالة الشافعي خاصة ما يتعلق بمبحث الخاص والعام، والعمل بالمراسيل، وصفة البيان وما يتعلق بالدلالات، وتحرير مسمى الاستحسان عند الأحناف ردا على انتقاد الشافعي لمفهومه، وغير ذلك من المباحث التي مثلت لب الدرس المقاصدي بعد ذلك( ).

وعلى العموم، تركزت ردود الأحناف على المالكية، ثم على الشافعية بوجه أخص، في موضوع "الاستدلال" وفي سياق الحفر المعرفي في مبحث المصالح المرسلة، وما تعلق بجزئية "المناسبة" باعتبارها مسلكا من مسالك

هذا ومثله، جعل الأحنافَ لا يروجون للمقاصد بكونها معنى معتبرا في النظر الفقهي، لقيامها على الإخالة التي وإن كانت مفيدة للظن، إلا أنها "ليست ملزومة للشارع علية ما دلت عليه"، وبالتالي يس كل ما بدا مناسبا أو مخيلا وجب اعتباره، لأن العمل بالظن "إنما هو على تقدير كونه شرعيا حاصلا من جهة الشرع، وظنا باعتبار الشارع هذا"[1].

## الفرع الثالث: تأثير المالكية في الجدل الأصولي

في هذه الفترة بدأ المالكية يقتحمون ساحة الجدل الأصولي، بعد أن سيطر عليها الأحناف والشافعية لفترة، حيث برز:

- القاضي أبو الحسن علي بن أحمد بن القصار البغدادي (398هـ) من أوائل المالكية الذين دونوا أصول الفقه على مذهب مالك، وذلك من خلال كتابه الموسوم ب«المقدمة» أو «التعليقة في أصول الفقه»، وهي وإن تضمنت مباحث أصولية كثيرة ومختصرة، إلا أنها أسست لدخول المالكية بقوة إلى ساحة الجدل الأصولي.
- القاضي أبو بكر محمد بن الطيب الباقلاني المالكي (403ه): يبقى الباقلاني العَلمَ المالكيَّ الأبرزَ في هذه الفترة. ويذهب كثير من

(1) فواتح الرحموت، 301/2

الدارسين إلى أن الباقلاني كان مجدد أصول الفقه في هذه المرحلة، ذلك أن الباقلاني عاش في بغداد التي كانت بحرا يمور بالمذاهب العقدية والفقهية والأصولية، وهو ما أثر على شخصيته، حيث تصدى الباقلاني من جهة للشيعة بطوائفهم الثلاث القوية آنذاك (الزيدية والإمامية والاسماعيلية)، ومن جهة أخرى للمعتزلة وخاصة لزعيمهم في تلك الفترة القاضي أبي الحسن عبد الجبار بن أحمد البغدادي المعتزلي(415هـ)، فقد «اقتفى طريقة الإمام أبي الحسن الأشعري في علم الكلام»[1] وانتصر لمذهب الأشعرية في العقيدة، وكان له منهجه الكلامي الخاص في الرد عليهم، والذي انعكس عليه في جدله الأصولي الذي أثمر كتابه: «التقريب والإرشاد» الذي كان أول كتاب جمع جميع مباحث أصول الفقه[2] ، فقد وجه فيه «همه إلى إبطال قواعد المعتزلة التي لها علاقة بأصول الفقه، كالقول بالتحسين والتقبيح العقليين، ووجوب الأصلح على الله، وخلق العباد أفعالَهم»[3].

---

(1) تاريخ ابن خلدون،589/1.

(2) البحر المحيط،6/1.

(3) ( ) – مقدمة تحقيق كتاب: "التحقيق والإرشاد"، عبد الحميد علي أبو زنيد، ص:269.

لكن الباقلاني لم يقف به الحد عند الجدل خارج المذهب، بل إن له آراء واختيارات تنقض ما قرره المالكية منذ عصر مالك، فقد عمَد إلى بعض قواعد مالك في النظر كقاعدة الاستصلاح أو المصالح المرسلة، وهاجمه فيها هجوما شديدا، وعد إعمالها نقضا لأبهة الشريعة حيث قال: "المعاني إذا حصرتها الأصول، وضبطتها المنصوصات، كانت منحصرة في ضبط الشارع، وإذا لم يكن يشترط استنادها إلى الأصول، لم تنضبط، واتسع الأمر، ورجع الشرع إلى اتباع وجوه الرأي، واقتفاء حكمة الحكماء، فيصير ذوو الأحلام بمثابة الأنبياء، ولا ينسب ما يرونه إلى ربقة الشريعة؛ وهذا ذريعة في الحقيقة إلى إبطال أبهة الشريعة؛ ومُصيِّر إلى أن كلا يفعل ما يراه، ثم يختلف ذلك باختلاف الزمان والمكان وأصناف الخلق، وهو في الحقيقة خروج عما درج عليه الأولون"[1].

ويقول القرافي نقلا عنه:»فتح هذا الباب ليس له أصل، ويفضي إلى أن يبقي أهل النظرية بمنزلة الأنبياء ولم ينسب ما يرونه إلى الشريعة، وهو ذريعة إلى إبطال أئمة الشريعة، وإلى أن يفعل كل واحد ما يرى. ثم يختلف ذلك باختلاف الزمان، والمكان، وأصناف الخلق، فيبطل ما درج عليه الأولون؛ ولأنه لو جاز ذلك لكان العاقل ذوي الرأي العالم بوجوه السياسات

(1) البرهان، 635/2.

إذا راجع المفتين في حادثة، وأعلموه أنها ليست منصوصة، ولا أصل لها يضاهيها - يجوز له حينئذ العمل بالأصوب عنده، واللائق بطريق الاستطلاح، وهذا صعب لا يستجرئ عليه متدين، ولو ساغ ما قاله مالك، لاتخذ الناس أيام كسرى أنوشروان في العدل والسياسة معتبرهم، وهذا ممنوع، وتجرؤ على الانحلال عن الدين بالكلية»[1].

لقد كان للإمام الباقلاني فضل السبق في تطوير الجدل الأصولي في صورته التطبيقية، كما كان له كذلك فضل السبق في تطويره في صورته النظرية، حيث ألف كتاب «شرح أدب الجدل»، مفتتحا بذلك هذه المرحلة الجديدة من البحث الجدلي في أصول الفقه، وممهدا بذلك لمن يأتي بعده من الأصوليين [2].

---

(1) نفائس الأصول في شرح المحصول، للقرافي، 4091/9

(2) الجدل عند الأصوليين، ص: 114.

## الفرع الرابع: تأثير الشافعية في الجدل الأصولي

**قال شيخنا: "من المفارقات أن يكون الشافعية في طليعة مؤسسي الفكر المقاصدي من خلال مقولات إمام الحرمين الجويني وردوده اللاذعة على مذهب مالك وأبي حنيفة"**

**مشاهد من المقاصد، ص:67**

كان للشافعية تأثيرهم الكبير في مراحل تطور الجدل الأصولي الذي خرجت من عباءته المقاصد، ولا غَرو في ذلك باعتبار أن إمامهم محمد بن ادريس الشافعي هو من فتق النظرية الأصولية وقعد قواعدها ودون أصول مباحثها التي توسعت فيما بعده تأصيلا، وتقعيدا، ونقودا، وردودا.

والذي يهمنا هنا ليس هو سبق الشافعية، بقدر ما يهمنا تأثير بعض أئمتهم في التمهيد لصياغة النظرية المقاصدية مع الشاطبي، فمع أنك قد رأيت أن الشافعية لهم موقف خاص من الاستدلال ممثلا في الاستحسان والمصالح وسد الذرائع، ومع ما وقفت عليه من كونهم قريبا من الأخذ بالظاهر، وأنه -كما يقول شيخنا بن بيه- "من المفارقات أن يكون الشافعية في طليعة مؤسسي الفكر المقاصدي من خلال مقولات إمام الحرمين الجويني وردوده اللاذعة على مذهب مالك وأبي حنيفة"[1]، فإن هذا يُفسرَّ

(1) ( ) - مشاهد من المقاصد، ص: 67.

في نظري بكون الفكر الأصولي الشافعي مر بمرحلتين:

- **الأولى:** كان فيه المذهب الشافعي أقرب ما يكون إلى الظاهرية بسبب تضييق أوعية الاستنباط.
- **الثانية:** وهي المرحلة التي نحن بصددها، حيث برز في هذه الفترة عَلَمان من أعلام الشافعية، هما: إمام الحرمين أبو المعالي عبد الملك بن عبد الله بن يوسف الجويني (478هـ)، والإمام حجة الإسلام أبو حامد محمد بن محمد الغزالي (505هـ)، إذ هما أكثر علماء المسلمين تأثيرا في مسار الجدل الأصولي، وفي ذلك يقول ابن خلدون: "وكان أحسن ما كتب فيه المتكلمون كتاب «البرهان» لإمام الحرمين، و«المستصفى» للغزالي وهما من الأشعرية، وكتاب «العُمَد» لعبد الجبار وشرحه المعتمد لأبي الحسين البصري وهما من المعتزلة، وكانت الأربعة قواعد هذا الفن وأركانه".[1]

## أ- إمام الحرمين أبو المعالي الجويني:

أسهم إمام الحرمين أبو المعالي الجويني بسَهمٍ وافرٍ في تطوير مسيرة العمل بالمقاصد، وكانت له يدٌ طولى في ذلك، ولن تكون في موقف المسرف

(1) - مقدمة ابن خلدون، 576/1.

في القولِ إن قررت أنه من أول العلماء الذي اعتنوا بتصنيف المقاصد الذي سار عليه من جاء بعده من الأئمة من لَدُنِّ أبي حامد الغزالي إلى يومك هذا، ولك أن تزعُم -إن شئت- أنه مُنظِّرٌ سَبَّاقٌ إلى العناية بالفقه الافتراضي الذي لا يمتنع شرعا، ولا يستحيل توافقه مع سيرورة وصيرورة الأمم وواقعها المستقبلي سياسيا وفقهيا وذلك باعتبار أن "لكلِّ زمان رسْمُهُ وحُكمه"[1].

لقد جاءت كتُبُ أبي المعالي مشحونةً بذكر مصطلح "المقاصد" والمصطلحات المصاقِبَةِ لها، كما عالجَت عددا من المباحث الأُصُوليةِ ذات الرحِمِ المَسِيسَةِ بمباحث الدرس المقصدي ومجالات تفعيله، وخاصة كتابيه "البرهان في أصول الفقه"، و"غياث الأمم في التياث الظُّلَم" المشهور "بالغياثي"، ولعلك إن جَوَّدتَ قريحتك، وشحذْت ذهنك، تقِفُ فيهما بحسب الميسور لك وَفقَ ترتيبهما الزمني على بعض ملامح تأثير أبي المعالي في مسيرة المقاصد.

- البرهان في أصول الفقه

ألَّفَ الجويني كتابه "البرهان في أصول الفقه" بعد كتابه «التلخيص» الذي لخص فيه تقريب الباقلاني الذي مر معك آنفا، ونحا في البرهان نحو

(1) - الغياثي، ص: 377.

الباقلاني في التقريب، ولم يسلم الباقلاني نفسه من نقد الجويني، فهو وإن كان له موقفه من الاستصلاح، إلا أنه انتقد على الباقلاني تهجمه -الذي مر معك- على الاستصلاح الذي ينسب فيه إلى مالك الانحلال عن الشرع فقال: «ما ذكره من خروج الأمر عن الضبط والمصِير إلى انحلال، وردِّ الأمر إلى آراء ذوي الأحلام، فهذا إنما يلزم مالكا ورهطه إن صح ما روي عنه» [1]

لقد كان الجويني في «برهانه» مستقلا بنفسه، مُستبدا بتحقيقاته [2]، مختارا لأدلته، مقررا لمنهجه وإن خالف في ذلك الشافعية، ولكنهم وإن خالفهم عدوه من مفاخر رجالهم [3]. وهو لم يخالف فقط الشافعية في أصول الفقه، بل خالفهم حتى في كثير من مباحثهم العقدية التي قررها الإمام أبو الحسن علي بن إسماعيل الأشعري (324هـ) ودخل في جدل أصولي وعقدي مع الشافعية، ومع المالكية حيث «شَنَّ حملةً شعواءَ على مالك في الاستصلاح، وقد رد عليه المالكية بما هو معروف» [4] كالإمام أبي عبد الله

(1) البرهان، 637/2، ومشاهد من المقاصد، ص:66-67.

(2) قال التاج السبكي في "طبقات الشافعية" يصف الجويني وبرهانه: "اعْلَم أَن هَذَا الْكتاب وَضعهُ الإِمَامُ فِي أصُول الْفِقْه على أسلوب غَرِيب لم يقتدِ فِيهِ بِأحد، وَأَنا أُسَمِّيهِ لُغْزَ الْأمة؛ لما فِيهِ مصاعب الْأُمُور وَأَنه لَا يُخلي مَسْأَلَةً عَن إِشْكَالٍ، وَلَا يخرج إِلَّا عَن اخْتِيَار يخترعه لنَفسِهِ وتحقيقات يستبد بهَا". 192/5

(3) طبقات الشافعية، لابن السبكي، 192/5.

(4) ( ) - مشاهد من المقاصد، ص: 67.

محمد بن عبد الله المازري (536هـ) والإمام أبي الحسن علي بن إسماعيل الأبياري(618هـ).

إن ما يميز «البرهان» صعْبٌ حصْرُهُ في هذا الموضع، وليس هو الغاية في ذاته، ولكن هذا لا يمنع من الإشارة السريعة إلى أمور لن تعدِمَ بفاحص نظرِكَ وحضورِ بديهتك أن تجد عليها شواهد وأدلة، ومن ذلك:

## أولا - عنايته بتأصيل منهجه

سعى الجويني في «البُرهان» إلى ضبط الحدود التي تستقيم بها المفاهيم، فتراه في أول مقدماته يؤكد أن الواجب على من غايته الإحاطة بفن من فنون العلم «أن يحيط بالمقصود منه وبالمواد التي منها يستمد ذلك الفن وبحقيقته وفنه وحَدِّهِ، إن أمكنت عبارةٌ سديدةٌ على صناعة الحد، وإن عَسُرَ فعليه أن يحاول الدرك بمسلك التقاسيم»[1]، وهو ما يهدف من خلاله إلى ضبط الهيئات الاجتماعية لأصول الفقه ومقاصد الشرع وتحصيل العلم الجُمَلي والتفصيلي فيما يتعلق باستمدادهما.

لقد اعتنى الجويني في تنظيره لاستثمار الخطاب الشرعي بسؤالي التأصيل والتقصيد، فكان يلجأ إلى الصدر الأول يستمد منهم تأصيل منهج

(1) ( ) - البرهان، 73/1

الالتفات إلى المقاصد وتفعيلها في الواقع، والنزول بها من سماء التصورات إلى أرض التصديقات، ومن شواهد ذلك قوله:»والذي تَحَقَّقَ لنا من مسالكهم النظرُ إلى المصالح والمراشد والاستحثاثُ على اعتبار محاسن الشريعة»[1]، وقوله: «وإذا ثبت بلفظ ظاهر قصد الشارع في تعليل حكم بشيء فهذا أقوى متمسَّك به في مسالك الظنون، فإن المستنبط إذا اعتمد إيضاح الإخالة وإثبات المناسبة وتدرج منه إلى تحصيل الظن فإن صَحْبَ الرسول كانوا يُعلِّقون الأحكامَ بأمثال هذه المعاني[2]؛ ولذلك تجده كثيرا ما يشير إلى وجوب هذا الالتفات، بل أحيانا يصرح بفقدان أهلية النظر الشرعي بمثل قوله: «من لم يتفطن لوقوع المقاصد في الأوامر والنواهي فليس على بصيرة في وضع الشريعة»[3].

## ثانيا - ربطه بين التعليل وتصنيف المقاصد

كان من بين ما استبسل الجويني في برهانه موضوع الاستدلال ومسلك المناسبة، وذلك في رد قوي على هجوم الأحناف على رسالة الشافعي خاصة، وعلى الشافعية عامة، حيث رمى الأحناف بعدم العلم بأصول الفقه، وأن

(1) البرهان، 24/2، الفقرة: 742.

(2) البرهان، 101/1، الفقرة: 205.

(3) البرهان، 656/2، الفقرة: 1180.

مذهبهم لا تقوم مسائله على أصول[1].

ولم يكتف الجويني بالرد على الأحناف المؤسسين لمدرسة الفقهاء، بل إنه كذلك انتقد المالكية الذين ينتمون إلى طريقته الأصولية المسماة بطريقة المتكلمين، فقد هاجم رؤية مالك وأتباعه للمصلحة المرسلة والاستدلال، وأقر بما قاله الأحناف من أن هذا المسلك المالكي مفض إلى أن يكون مساقه "رد الأمر إلى عقول العقلاء وأحكام الحكماء"[2]، واعتبر أن كل ما يمكن أن يأتي به المالكية في تعليلهم لمذهبهم لن يخرج عن أن يكون مذهب الشافعي.

فالجويني حسب تقريراته - وقف موقفا وسطا بين الغلو في رد الاستدلال كما هو عند الأحناف، وبين الغلو في إعماله كما هو عند المالكية، والحاصل عنده أن الشافعي لا يستجيز "النأي والبعد والإفراط، وإنما يسوغ تعليق الأحكام بمصالح يراها شبيهة بالمصالح المعتبرة وفاقا، وبالمصالح المستندة إلى أحكام ثابتة الأصول قارة في الشريعة"[3].

---

(1) البرهان، 656/2، الفقرة: 1180.

(2) البرهان، 736/2، الفقرة: 1140.

(3) البرهان، 634/2، الفقرة: 1130.

يقول الشاعر:

إنَّ الصَّنِيعةَ لا تكُونُ صَنِيعةً ** حَتَّى يُصابَ بِها الطَّريقُ المَهيَعُ

وهذا هو المهيَعُ الذي سار فيه الجويني حين كان يعالجُ موضوع التعليل وتقاسيمَ العلل والأصول، حيث إن هذا المبحث من «البرهان» يُعَدُّ الحجرَ الأساس في تقديمه بواكير نظريته في المقاصد استنادا على مذهب الشافعي الذي يرى أن "اعتبار المعنى بالمعنى، أولى من اعتبار صورة بصورة بمعنى جامع"[1].

وبناء على التأصيلات المتعلقة بالمناسبة وصلاحيتها للتعليل، حتى لو كانت من باب الإخالة، ستلفي الجويني يقسم أصول الشريعة إلى خمسة أضرُبٍ [2]:

1. «ما يُعقلُ معناه وهو أصلٌ، ويؤول المعنى المعقول منه إلى أمر ضروريٍّ لا بد منه».

2. «ما يتعلق بالحاجة العامة، ولا ينتهي إلى حد الضرورة».

(1) – البرهان، 638/2، الفقرة: 1142.

(2) – البرهان، 532/2–533، الفقرات: 901–905 وما بعدها.

3. «ما لا يتعلق بضرورة حاقة ولا حاجة عامة، ولكنه يلوح فيه غرض في جلب مكرمة أو في نفي نقيض لها».

4. «ما لا يستند إلى حاجة وضرورة، وتحصيلُ المقصود فيه مندوبٌ إليه تصريحا ابتداء».

5. «ما لا يلوح فيه للمستنبط معنى أصلا ولا مقتضى من ضرورة أو حاجة أو استحثاث على مكرمة».

فها أنت ترى أن أبا المعالي سَبَق إلى التقسيم الثلاثي للمقاصد باعتبارها ضرورية وحاجية وتحسينية، والذي أصبح استعمالا شائعا عند الأصوليين بعده.

### ثالثا - سعيه إلى إقامة البرهان على قطعية أصول الفقه:

تنتمي مسألة ثنائية القطعي والظني إلى الحقل الأصولي، وكانت من المهمات التي عرفت أخذا وردا بين علماء أصول الفقه الإسلامي حين تطرقهم لأدلة التشريع بمختلف مراتبها، منذ زمن المتقدمين. فلم يكن الجويني سباقا إلى إثارة قضية قطعية أصول الفقه، بل إن شيخه الباقلاني كان ممن أثارها قبله، حيث قال: "فأما أصول الفقه فهي: العلوم التي هي أصول العلم بأحكام أفعال المكلفين. وقد علم أن العلم بهذه الأحكام لا يحصل إلا عن نظر في أدلة قاطعة وأمارات، يؤدي النظر فيها إلى حصول

العلم بأحكام فعل المكلف، إما عن الدليل القاطع بغير توسط غلبة ظن ذلك، أو بتوسط غلبة الظن بحصول الحكم"[1]، لكن أبا المعالي أعاد القضية جَذَعَةً كما بدأت، وحاول أن يقيم عليها البرهان، بل جعلَ من أوجب واجبات الأصولي وحظّه "إبانة القاطع في العمل بها"[2]، والقاطع عنده هي "الأدلة السمعية وأقسامها نصُّ الكتاب، ونص السنة المتواترة، والإجماعُ، ومستندُ جميعها قولُ الله تعالى"[3]، ومن ثم يقرر أن: "لا نُثْبِت أصولَ الشريعة إلا بمُستند قطعي، فما قطعنا به أثبتناه، وما غلب على ظننا ترددنا فيه وألحقناه بالمظنونات"[4]، وعلى هذا "فكيف يَسُوغُ التَّمَسُّكُ بالمحتمِلات في مطالبِ القطع"[5]، فليست أصول الفقه عنده إلا نفسَ أدلة الشريعة لا مجردَ العلم بها كما عند غيره [6].

(1) التقريب والإرشاد الصغير، 172/1.

(2) البرهان، 74/1، الفقرة:6.

(3) البرهان، 74/1، الفقرة:5.

(4) البرهان، 664/2، الفقرة:1197.

(5) البرهان، 384/1، الفقرة:365.

(6) قال الإمام الزركشي: "هَلْ الْأُصُولُ هَذِهِ الْحَقَائِقُ أَنْفُسُهَا أَوْ الْعِلْمُ بِهَا؟ طَرِيقَانِ. وَكَلَامُ الْقَاضِي أَبِي بَكْرٍ يَقْتَضِي أَنَّهُ الْعِلْمُ بِالْأَدِلَّةِ، وَعَلَيْهِ الْبَيْضَاوِيُّ، وَابْنُ الْحَاجِبِ وَغَيْرُهُمَا، وَقَطَعَ الشَّيْخُ أَبُو إِسْحَاقَ وَإِمَامُ الْحَرَمَيْنِ فِي الْبُرْهَانِ وَالرَّازِيَّ وَالْآمِدِيَّ بِأَنَّهُ نَفْسُ الْأَدِلَّةِ... ثُمَّ الْمُرَادُ بِالْأَدِلَّةِ: الْكِتَابُ، وَالسُّنَّةُ، وَالْإِجْمَاعُ، وَالْقِيَاسُ، وَالِاسْتِدْلَالُ. وَقَالَ إِمَامُ الْحَرَمَيْنِ وَالْغَزَالِيُّ: هِيَ ثَلَاثَةٌ: الْكِتَابُ، وَالسُّنَّةُ، وَالْإِجْمَاعُ، وَمَنَعَا أَنْ تَكُونَ الْقَوَانِينُ الْكُلِّيَّةُ الظَّنِّيَّةُ مِنْ أُصُولِ الْفِقْهِ. وَقَالَ فِي التَّلْخِيصِ: "الَّذِي ارْتَضَاهُ الْمُحَقِّقُونَ أَنَّ مَا لَا يَنْبَغِي فِيهِ الْعِلْمُ كَأَخْبَارِ الْآحَادِ وَالْمَقَايِيسِ لَا يُعَدُّ مِنْ أُصُولِ الْفِقْهِ. فَإِنْ قِيلَ: فَأَخْبَارُ الْآحَادِ وَالْمَقَايِيسُ لَا

ولا يسع المقام لمزيد تفصيل، لكن اعلم أن الجويني ضَمَّنَ برهانه آراءه في قضية التحسين والتقبيح العقليين، ومواقفه من الاستدلال، وانتقد فيه مسالك المتقدمين أحنافا ومالكية، وشافعية، ومعتزلة، وظاهرية.

## غياث الأمم في التياث الظلم «الغياثي»

كان «الغياثي» آخر مؤلفات الجويني التي ألَّفها قُبيل وفاته بزمن يسير، وقد انعكس فيه كتاب «البرهان» إلى حد كبير، فلم يكن الجويني أن يحيد عن استقلاليته وجرأته العلمية المحمودة، ولم تكن همتُه فيه لتنصرف عن الغاية التي أرهقته، وجعلت جنبه يتجافى عن مَضجعه، لشعوره بثقل واجب وقته، وهو ما كان يروم ترجمته في «الغياثي»، حيث ضَمَّنَهُ مسائلَ كفانا هو بنفسه عَنَتَ البحث عن مراميها حين قال: "فَنَحْنُ بِعَوْنِ اللهِ نُقَدِّمُ عَلَى الْخَوْضِ فِي مَقْصُودِهَا الْخَاصِّ أَمْرًا كُلِّيًّا فِي قَوَاعِدِ الشَّرِيعَةِ، يَقْضِي اللَّبِيبُ مِنْ حُسْنِهِ الْعَجَبَ، وَيَتَهَذَّبُ بِهِ الْكَلَامُ، فِي غَرَضِ الْمَرْتَبَةِ وَيَتَرَتَّبُ،

---

تُفْضِي إِلَى الْعُلُومِ، وَهِيَ مِنْ أَدِلَّةِ أَحْكَامِ الشَّرْعِ. قِيلَ لَهُ: إِنَّمَا يَتَعَلَّقُ بِالْأُصُولِ تَثْبِيتُهَا أَدِلَّةً عَلَى وُجُوبِ الْأَعْمَالِ، وَذَلِكَ مِمَّا يُدْرَكُ بِالْأَدِلَّةِ الْقَاطِعَةِ، وَأَمَّا الْعَمَلُ الْمُتَلَقَّى مِنْهَا فَيَتَعَلَّقُ بِالْفِقْهِ دُونَ أُصُولِهِ. وَقَالَ فِي الْبُرْهَانِ: "فَإِنْ قِيلَ: مُعْظَمُ الْمَسَائِلِ الشَّرْعِيَّةِ ظُنُونٌ. قُلْنَا: لَيْسَتْ الظُّنُونُ فِقْهًا، وَإِنَّمَا الْفِقْهُ الْعِلْمُ بِوُجُوبِ الْعَمَلِ عِنْدَ قِيَامِ الظُّنُونِ. وَلِذَلِكَ قَالَ الْمُحَقِّقُونَ: أَخْبَارُ الْآحَادِ وَالْأَقْيِسَةُ لَا تُوجِبُ الْعَمَلَ لِذَوَاتِهَا، وَإِنَّمَا يَجِبُ الْعَمَلُ بِمَا يَجِبُ بِهِ الْعِلْمُ بِالْعَمَلِ..." البحر المحيط في أصول الفقه، 26/1.

وَيَجْرِي مَجْرَى الْأُسِّ وَالْقَاعِدَةِ، وَالْمَلَاذِ الْمَتْبُوعِ، الَّذِي إِلَيْهِ الرُّجُوعُ"[1]، وذلك عندما "تَعْتَاصُ التَّفَاصِيلُ وَالتَّقَاسِيمُ وَالتَّفْرِيعُ. وَلَا يَجِدُ الْمُسْتَفْتِي مَنْ يَقْضِي عَلَى حُكْمِ اللهِ فِي الْوَاقِعَةِ عَلَى التَّعْيِينِ"[2].

وكما كان الشأن مع البرهان، فنحن هنا نشير إلى علامات تهتدي بها إنْ قُدِّرَ لك أن تنهل من عقلية الجويني، وتتلذذ بِسِحر بيانه وتستمتعَ بمَنهج برهانه، ومن ذلك:

## أولا- همُّ الواقع وواجب الوقت انفعالا وتفاعلا

بما أن الواقع "يعني الإحاطة بحقيقة ما يحكم عليه من فعل، أو ذات، أو علاقة، أو نسبة؛ ليكون المحكوم به وهو الحكم الشرعي المشارُ إليه بالواجب في الواقع[3] مطابقاً لتفاصيل هذا الواقع ومنطبقاً عليه[4]، أو

---

(1) الغياثي، ص: 497.

(2) الغياثي، ص: 497.

(3) قال ابن القيم: "ولا يتمكن المفتي ولا الحاكم من الفتوى والحكم بالحق إلا بنوعين من الفهم: أحدهما: فهم الواقع والفقه فيه، واستنباط علم حقيقة ما وقع بالقرائن والأمارات والعلامات، حتى يحيط به علمًا. والنوع الثاني: فهم الواجب في الواقع، وهو فهم حُكْم اللهِ الذي حَكَم به في كتابه أو على لسان رسوله -صلى اللهِ عليه وسلم- في هذا الواقع، ثم يطبق أحدهما على الآخر". إعلام الموقعين عن رب العالمين، 165/2.

(4) تنبيه المراجع، ص: 43

إن شئتَ قل: "هو الإنسان فرداً ومجتمعاً، ولهذا فإنَّ المناط لا يتحقق إلا بالإنسان ومن خلال الإنسان نفسه، فهو المحقق الأول والأخير؛ لأنه الفاعل والمحل"[1]، فإن غيابَ الواقع عن النظر الفقهي، وانحصارَ الفقه في جزئيات كان محلَّ شكوى الجويني وتَبَرُّمِهِ من فقهاء عصره، ونسُوقُ إليك هنا -للتأمل- ما صرح به في «الغياثي» دون مواربة حين انتقد الفقيه الماوردي صاحب كتاب «الأحكام السلطانية»-وهو على مذهبه الفقهي- حيث يقول: "مَنْ لَمْ يَكُنْ فِي تَأْلِيفِهِ وَتَصْنِيفِهِ عَلَى بَصِيرَةٍ، لَمْ يَتَمَيَّزْ لَهُ الْمَظْنُونُ عَنِ الْمَعْلُومِ، وَالْتَبَسَتْ عَلَيْهِ مَسَالِكُ الظُّنُونِ بِمَدَارِكِ الْعُلُومِ، وَإِنَّمَا جَرَّ هَذِهِ الشَّكَايَةَ نَظَرِي فِي كِتَابٍ لِبَعْضِ الْمُتَأَخِّرِينَ مُتَرْجَمٌ بِالْأَحْكَامِ السُّلْطَانِيَّةِ، مُشْتَمِلٌ عَلَى حِكَايَةِ الْمَذَاهِبِ، وَرِوَايَةِ الْآرَاءِ وَالْمَطَالِبِ، مِنْ غَيْرِ دِرَايَةٍ وَهِدَايَةٍ، وَتَشَوُّفٍ إِلَى مَدْرَكِ غَايَةٍ، وَتَطَلُّعٍ إِلَى مَسْلَكٍ يُفْضِي إِلَى نِهَايَةٍ، وَإِنَّمَا مَضْمُونُ الْكِتَابِ نَقْلُ مَقَالَاتٍ عَلَى جَهْلٍ وَعَمَايَةٍ، وَشَرُّ مَا فِيهِ وَهُوَ الْأَمْرُ الْمُعْضِلُ الَّذِي يَعْسُرُ تَلَافِيهِ، سِيَاقَةُ الْمَظْنُونِ وَالْمَعْلُومِ عَلَى مِنْهَاجٍ وَاحِدٍ، وَهَذَا يُؤَدِّي إِلَى ارْتِبَاكِ الْمَسَالِكِ، وَاشْتِبَاكِ الْمَدَارِكِ، وَالْتِبَاسِ الْيَقِينِ بِالْحُدُوسِ، وَاعْتِيَاصِ طَرَائِقِ الْقَطْعِ فِي هَوَاجِسِ النُّفُوسِ".[2]

---

(1) تنبيه المراجع، ص: 47.

(2) الغياثي، ص: 299.

وسيكون من علامة حُسنِ إنصاتك وإصغائك، وإشارات جودة فهمك، ومقدمات نُجْحِكَ في سعيك أن تربط كلام الجويني هنا في «الغياثي» بفِعلهِ في «البرهان»، وذلك حين رامَ الارتقاء بأصول الفقه إلى القطع، وبغض النظر عن كلام الإمام ابن عاشور في انتقاده، سيتقرر عندك أن أبا المعالي كان منسجما مع نفسه ومشروعه، ومن ثم فلا غرابة أن تجده يعيب ويأخذ على بعض فقهاء عصره كونهم:

- "يَبْغُونَ مَسْلَكَ الْقَطْعِ فِي مَجَالِ الظَّنِّ" [1]خاصة قضايا الإمام الكبرى العرية عن مدارك اليقين.[2]
- يقتصرون "عَلَى حِكَايَةِ الْمَذَاهِبِ، وَرِوَايَةِ الْآرَاءِ وَالْمَطَالِبِ"[3]، ومن ثم الانشغال بتعقيدات صُوَرِ المسائل الموروثة بَدَلَ الانكباب على حل المشكلات الفقهية الراهنة.[4]

لقد كان الواقعُ عَمودَ وعِمادَ النظر الكلي عند إمام الحرمين ومما يوجبه حُسن التَّفَهُّمِ والدَّرْكِ لذلك معرفةُ ما كان يؤرِّقُه مما صرَّح به أو أومأ إليه،

(1) الغياثي، ص: 243.

(2) الغياثي، ص: 253.

(3) الغياثي، ص: 299.

(4) نهاية المطلب، 331/6.

ومن ذلك:

- هَمُّ تناهي النصوص الشرعية: كقوله: "فَلَوْ قَالَ قَائِلٌ: مَا يُتَوَقَّعُ وُقُوعَهُ مِنَ الْوَقَائِعِ لَا نِهَايَةَ لَهُ، وَمَآخِذُ الْأَحْكَامِ مُتَنَاهِيَةٌ، فَكَيْفَ يَشْتَمِلُ مَا يَتَنَاهَى عَلَى مَا لَا يَتَنَاهَى، وَهَذَا إِعْضَالٌ لَا يَبُوءُ بِحَمْلِهِ إِلَّا مُوَفَّقٌ رَيَّانُ مِنْ عُلُومِ الشَّرِيعَةِ".[1]
- همُّ خُلُوِّ الزمان من المجتهدين حملةِ الشريعة: كقوله: "إِذَا خَلَا الزَّمَانُ عَنِ الْمُفْتِينَ وَعَنْ نَقَلَةٍ لِمَذَاهِبِ الْأَئِمَّةِ الْمَاضِينَ، فَمَاذَا يَكُونُ مَرْجِعُ الْمُسْتَرْشِدِينَ الْمُسْتَفْتِينَ فِي أَحْكَامِ الدِّينِ؟»[2]، أو قوله: «فَإِنْ فُرِضَ عَصْرٌ خَالٍ عَنْ مَوْثُوقٍ فِي نَقْلِ مَذَاهِبِ الْأَئِمَّةِ، وَالْتَبَسَ عَلَى النَّاسِ هَذِهِ التَّفَاصِيلُ..."[3].
- هَمُّ خلو الزمان من إمامٍ أكبرَ مُسْتَوْفٍ لكامل الشروط المعتبرة، أو من ولي أمْرِ الأمة مطلقا: كقوله: "فَإِذَا جَازَ خُلُوُّ الزَّمَانِ عَنِ النَّبِيِّ، وَهُوَ مُعْتَصَمُ دِينِ الْأُمَّةِ، فَلَا بُعْدَ فِي خُلُوِّهِ عَنِ الْأَئِمَّةِ"[4]،

---

(1) الغياثي، ص: 499.

(2) الغياثي، ص: 497.

(3) الغياثي، ص: 503.

(4) الغياثي، ص: 220.

أو قوله: "وَقَدْ حَانَ الْآنَ أَنْ أَفْرِضَ خُلُوَّ الزَّمَانِ عَنِ الْكُفَاةِ ذَوِي الصَّرَامَةِ، خُلُوَّهُ عَمَّنْ يَسْتَحِقُّ الْإِمَامَةَ، وَالتَّصْوِيرُ فِي هَذَا عَسِرٌ؛ فَإِنَّهُ يَبْعُدُ عُرُوُّ الدَّهْرِ عَنْ عَارِفٍ بِمَسَالِكِ السِّيَاسَةِ، وَنَحْنُ لَا نَشْتَرِطُ انْتِهَاءَ الْكَافِي إِلَى الْغَايَةِ الْقُصْوَى، بَلْ كَفَى أَنْ يَكُونَ ذَا حَصَاةٍ وَأَنَاةٍ، وَدِرَايَةٍ وَهِدَايَةٍ، وَاسْتِقْلَالٍ بِعَظَائِمِ الْخُطُوبِ، وَإِنْ دَهَتْهُ مُعْضِلَةٌ اسْتَضَاءَ فِيهَا بِرَأْيِ ذَوِي الْأَحْلَامِ، ثُمَّ انْتَهَضَ مُبَادِرًا وَجْهَ الصَّوَابِ بَعْدَ إِبْرَامِ الِاعْتِزَامِ، وَلَا يَكَادُ تَخْلُو الْأَوْقَاتُ عَنْ مُتَّصِفٍ بِهَذِهِ الصِّفَاتِ".[1]

وبما أن أبا المعالي كان منفعلا بواقعه، ومتفاعلا معه، فقد سعى بعقليته الفذَّةِ إلى البحث "عن إبداع الحلول... التي تحافظ على الصِّلات النافعة، وتقيم الموازنة السعيدة بين مستلزمات المعاصرة ومنتجاته الفكرية والمادية، وبين القيم الروحية وميراث النبوات والأخلاق الفاضلة للتوفيق البارع بين المتناقضات" [2]التي تتجاذب أهل زمنه، وهو ما أراده الله أن يكون سنة تجري على الخلق.

وليستقيمَ عندك ما قدمناه لك، انظر إليه وهو يحدثنا عن بعض

(1) الغياثي، ص: 466.

(2) تنبيه المراجع، ص: 181.

ملامح منهجه الذي سيلزمه لردمِ الهُوة بين فقه النصوص وبين "الواقع في تغيراته وتقلباته وإكراهاته وغلباته"، حيث يقول: "الْمَقْصُودُ الْكُلِّيُّ مِنْ هَذِهِ الْمَرْتَبَةِ أَنْ نَذْكُرَ فِي كُلِّ أَصْلٍ مِنْ أُصُولِ الشَّرِيعَةِ قَاعِدَةً تَنْزِلُ مَنْزِلَةَ الْقُطْبِ مِنَ الرَّحَى، وَالْأُسِّ مِنَ الْمَبْنَى، وَنُوَضِّحُ أَنَّهَا مَنْشَأُ التَّفَارِيعِ وَإِلَيْهِ انْصِرَافُ الْجَمِيعِ. وَالْمَسَائِلُ النَّاشِئَةُ مِنْهَا تَنْعَطِفُ عَلَيْهَا انْعِطَافَ بَنِي الْمُهُودِ مِنَ الْحَاضِنَةِ إِلَى حِجْرِهَا، وَتَأْرِزُ إِلَيْهَا كَمَا تَأْرِزُ الْحَيَّةُ إِلَى جُحْرِهَا".(1)

ثم استمع إليه وهو يخاطبك ليستبين لك سبيلُه فيقول: "فَأَمَّا الْقَوْلُ فِي الْمَكَاسِبِ فَنُقَدِّمُ عَلَى مَقْصُودِنَا فِي خُلُوِّ الزَّمَانِ عَنْ تَفَاصِيلِ الشَّرِيعَةِ فَصْلًا نَفِيسًا، وَنَتَّخِذُهُ تَأْصِيلًا لِغَرَضِنَا وَتَأْسِيسًا، وَهَذَا الْفَصْلُ لَا يُوَازِيهِ فِي أَحْكَامِ الْمُعَامَلَاتِ فَصْلٌ، وَلَا يُضَاهِيهِ فِي الشَّرَفِ أَصْلٌ، وَقَدْ حَارَ فِي مَضْمُونِهِ عُقُولُ أَرْبَابِ الْأَلْبَابِ، وَلَمْ يَحُمْ عَلَى الْمَدْرَكِ السَّدِيدِ فِيهِ أَحَدُ الْأَصْحَابِ.

وَلَسْتُ أَنْتَقِصُ أَئِمَّةَ الدِّينِ، وَعُلَمَاءَ الْمُسْلِمِينَ، وَلَا أَعْزِيهِمْ إِلَى الْفُتُورِ وَالْقُصُورِ عَنْ مَسَالِكِ الْمُتَأَخِّرِينَ، وَلَكِنَّ الْأَوَّلِينَ مَا دَفَعُوا مَقْصُودَ هَذَا الْفَصْلِ، وَلَمْ تَتَغَشَّهُمْ هَوَاجِمُ الْمِحَنِ وَالْفِتَنِ، وَكَانُوا فِي الزَّمَانِ الْأَوَّلِ لَا يَضَعُونَ الْمَسَائِلَ قَبْلَ وُقُوعِهَا، فَلَمْ يَتَعَرَّضُوا لِلْمَبَاحِثِ الَّتِي سَأَخُوضُ فِيهَا،

(1) الغياثي، ص: 500.

وَلَمْ يَعْتَنُوا بِمَعَانِيهَا، وَهَا أَنَا أَذْكُرُ نُتَفًا، أَعْتَدُّهَا تُحَفًا عِنْدَ الْمُدَرَّعِينَ مَدَارِعَ الْوَرَعِ، وَأَتَّخِذُهَا يَدًا عِنْدَ طَبَقَاتِ الْخَلْقِ جُمَعَ. فَأَفْرِضُ أَوَّلًا حَالَةً وَأُجْرِي فِيهَا مَقَاصِدَ، ثُمَّ أَبْتَنِي عَلَيْهَا قَوَاعِدَ، وَأَضْبُطُهَا بِرَوَابِطَ وَمَعَاقِدَ، وَأُمَهِّدُهَا أُصُولًا تَهْدِي إِلَى مَرَاشِدَ...".[1]

ولكي لا يرِدَ على ذهنك خاطِرُ أنه تناقَض في موقفه من الاستصلاح الذي انتقد فيه المالكية واشتد عليهم بشأنه في «البرهان»، فإن الجويني يريدك أن تلتفت إلى معنى بديع عنده، وذلك حين يؤكد لك أنه لا يُنكِرُ "تَعَلُّقَ مَسَائِلِ الشَّرْعِ بِوُجُوهٍ مِنَ الْمَصَالِحِ، وَلَكِنَّهَا مَقْصُورَةٌ عَلَى الْأُصُولِ الْمَحْصُورَةِ، وَلَيْسَتْ ثَابِتَةً عَلَى الِاسْتِرْسَالِ فِي جَمِيعِ وُجُوهِ الِاسْتِصْلَاحِ، وَمَسَالِكِ الِاسْتِصْوَابِ"[2]، ومن ثَمَّ فليس كل ما تستصوبه العقول يكون شرعا، لكن إذا تعلق الأمر بمعايش الناس ومكاسبهم فانظُرهُ في قوله: "وَمِقْدَارُ غَرَضِنَا مِنْ ذَلِكَ: أَنَّهُ قَدْ يَظُنُّ ظَانٌّ أَنَّ حُكْمَ الْأَنَامِ إِذَا عَمَّهُمُ الْحَرَامُ حُكْمُ الْمُضْطَرِّ فِي تَعَاطِي الْمَيْتَةِ، وَلَيْسَ الْأَمْرُ كَذَلِكَ، فَإِنَّ النَّاسَ لَوِ ارْتَقَبُوا فِيمَا يَطْعَمُونَ أَنْ يَنْتَهُوا إِلَى حَالَةِ الضَّرُورَةِ، وَفِي الِانْتِهَاءِ إِلَيْهَا سُقُوطُ الْقُوَى، وَانْتِكَاثُ الْمِرَرِ، وَانْتِقَاضُ الْبِنْيَةِ، سِيَّمَا إِذَا تَكَرَّرَ اعْتِيَادُ

(1) الغياثي، ص: 529.

(2) الغياثي، ص: 498.

الْمَصِيرِ إِلَى هَذِهِ الْغَايَةِ، فَفِي ذَلِكَ انْقِطَاعُ الْمُحْتَرِفِينَ عَنْ حِرَفِهِمْ وَصِنَاعَاتِهِمْ، وَفِيهِ الْإِفْضَاءُ إِلَى ارْتِفَاعِ الزَّرْعِ وَالْحِرَاثَةِ، وَطَرَائِقِ الِاكْتِسَابِ، وَإِصْلَاحِ الْمَعَايِشِ الَّتِي بِهَا قِوَامُ الْخَلْقِ قَاطِبَةً وَقُصَارَاهُ هَلَاكُ النَّاسِ أَجْمَعِينَ وَمِنْهُمْ ذُو النَّجْدَةِ وَالْبَأْسِ، وَحَفَظَةُ الثُّغُورِ مِنْ جُنُودِ الْمُسْلِمِينَ، وَإِذَا وَهَوْا وَوَهَنُوا، وَضَعُفُوا وَاسْتَكَانُوا، اسْتَجْرَأَ الْكُفَّارُ، وَتَخَلَّلُوا دِيَارَ الْإِسْلَامِ، وَانْقَطَعَ السِّلْكُ وَتَبَتَّرَ النِّظَامُ". [1]

**ثانيا-** «النظر الكليُّ الملجأُ عند تناهي النصوص والتباسِ التفاصيل:

كان قصْدُ الجويني من «الغياثي» أن يعالجَ مواضيع ذات خطورة تتعلَّقُ ب:كُلِّيِّ الوَاقِعِ» أو «كُلِّيِّ الزَّمَانِ» و»كُلِّيِّ الأُمَّةِ»،[2] وأن يتخذ سبيلَ الرشد في التعامل معها من خلال منهج كلي يصفه بقوله: "مَضْمُونُ هَذَا الرُّكْنِ يَسْتَدْعِي نَخْلَ الشَّرِيعَةِ مِنْ مَطْلَعِهَا إِلَى مَقْطَعِهَا، وَتَتَبُّعَ مَصَادِرِهَا وَمَوَارِدِهَا وَاخْتِصَاصَ مَعَاقِدِهَا وَقَوَاعِدِهَا، وَإِنْعَامَ النَّظَرِ فِي أُصُولِهَا وَفُصُولِهَا، وَمَعْرِفَةَ فُرُوعِهَا وَيَنْبُوعِهَا، وَالِاحْتِوَاءَ عَلَى مَدَارِكِهَا وَمَسَالِكِهَا، وَاسْتِبَانَةَ كُلِّيَّاتِهَا وَجُزْئِيَّاتِهَا، وَالْاطِّلَاعَ عَلَى مَعَالِمِهَا وَمَنَاظِمِهَا، وَالْإِحَاطَةَ بِمَبْدَئِهَا وَمَنْشَئِهَا، وَطُرُقِ تَشَعُّبِهَا وَتَرَتُّبِهَا، وَمَسَاقِهَا وَمَذَاقِهَا، وَسَبَبِ اتِّفَاقِ الْعُلَمَاءِ وَإِطْبَاقِهَا،

---

(1) الغياثي، ص: 530-531.

(2) راجع سياقات المصطلحات في كتاب: "تنبيه المراجع " ص: 34 و52 و72.

وَعِلَّةِ اخْتِلَافِهَا وَافْتِرَاقِهَا". [1]

إن هذا "النظر الكلي" قعَّدَ وأَصَّلَ له إمامُ الحرمين بمثل قوله: "... لِلشَّرْعِ مَبْنًى بَدِيعٌ، وَأُسٌّ هُوَ مَنْشَأُ كُلِّ تَفْصِيلٍ وَتَفْرِيعٍ، وَهُوَ مُعْتَمَدُ الْمُفْتِي فِي الْهِدَايَةِ الْكُلِّيَّةِ وَالدِّرَايَةِ وَهُوَ الْمُشِيرُ إِلَى اسْتِرْسَالِ أَحْكَامِ اللَّهِ عَلَى الْوَقَائِعِ مَعَ نَفْيِ النِّهَايَةِ، وَذَلِكَ أَنَّ قَوَاعِدَ الشَّرِيعَةِ مُتَقَابِلَةٌ بَيْنَ النَّفْيِ وَالْإِثْبَاتِ، وَالْأَمْرِ وَالنَّهْيِ وَالْإِطْلَاقِ وَالْحَجْرِ، وَالْإِبَاحَةِ وَالْحَظْرِ، وَلَا يَتَقَابَلُ قَطُّ أَصْلَانِ إِلَّا وَيَتَطَرَّقُ الضَّبْطُ إِلَى أَحَدِهِمَا، وَتَنْتَفِي النِّهَايَةُ عَنْ مُقَابِلِهِ وَمُنَاقِضِهِ. وَنَحْنُ نُوَضِّحُ ذَلِكَ بِضَرْبِ أَمْثَالٍ، ثُمَّ نَسْتَصْحِبُ اسْتِعْمَالَ هَذِهِ الْقَاعِدَةِ الشَّرِيفَةِ فِي تَفَاصِيلِ الْأَغْرَاضِ مِنْ هَذِهِ الْمَرْتَبَةِ، وَاللَّهُ الْمُسْتَعَانُ فِي كُلِّ حِينٍ وَأَوَانٍ...". [2]

لقد جاء "الغياثي" أنموذجا متقدما يبرهن على قوة العقلية المسلمة في إعمال المنهجية الأصولية الشرعية في التعامل مع الواقع والمتوقع، حتى لو كان هذا المتوقع افتراضيا، باعتبار أن المنهجية الأصولية تعملُ -إن أُحسِنَ استثمارها- على البحث عن إيقاعِ "الانسجامِ بين الضمير الديني والواقع المجتمعي، أو عن التساكنِ السعيدِ بين كليّ مقتضيات الزمان وكليّ

(1) الغياثي، ص: 475.

(2) الغياثي، ص:500

الشريعة والإيمان".[1]

ويمكنك إذا لم تُسعفك العبارة، ولم ينقَدْ لك المعنى للتعبير عن وظيفة المقاصد عند الجويني -بل حتى عند من جاء بعده- أن تستند إلى ما أثبتَهُ شيخنا العلامة بن بيه -حفظه الله- في حديثه عن المقاصد ووظيفتها التجديدية ضمن إطارها الأصولي، وذلك حين قال: "إن أهم وظيفة للمقاصد هي وظيفة بناء الكليات أو المفاهيم التي أشرنا إليها. ولإيضاح ذلك نقول إن المقاصد حاضنة لبناء الكليات والمفاهيم التي من شأنها أن تواجه الأزمات؛ لأن من شأنها أن تصوغ المبادئ الفقهية والواقع المعاصر من خلال خلق المفاهيم الكلية والجزئية، ذلك أن المقاصد ترشح الكليات بدلا من التمسك المفرط بالجزئيات، وترجح المعاني عوض الظواهر والمباني وذلك في الغالب بناء على اعتبارات يقررها المجتهد، وترجح من الاختلاف في أماكن عموم البلوى ومواطن الحاجات وميادين المشقات والغلبات. فالمقصد يراعي الواقع ويتعامل مع مستجدات الوقائع، فهو جِسْرُ عُبُورٍ ودَرْبُ مُرُورٍ بَيْنَ واقِعٍ مُتَبَدِّلٍ ونَصٍّ مُعَلَّلٍ. والحاجة اليوم ماسة إلى بناء المفاهيم الفقهية الاقتصادية والسياسية التي تُؤَمِّنُ مَسِيرَةَ التأصيلِ، وتُقَنِّنُ مَسَارَ التعليل والتنزيل".[2]

(1) - إثارات تجديدية، ص: 159.

(2) إثارات تجديدية، ص: 70-71.

وسواء أَرَصَدْتَ المقاصد عند الجويني في برهانه أو في غياثه؛ فإنك ستتيقن أنه قدم إضافات علمية جديدة أكسبته أهمية خاصة،[1] حيث أسس من خلالها «الفلسفة المقاصدية»[2]، أو ما سماها شيخنا ابن بيه بفلسفة التشريع الإسلامي .[3]

### ب- الإمام أبو حامد الغزالي:

وأما الحجة الغزالي، فقد وظف عبقريته الأصولية والكلامية في محاجة الباطنية الذي ألغوا ظواهر الشرع، وشطَنوا بعيدا عن دلالته ومدلولاته ومنطوقاته ومعقولاته، فكان كتابه: «المستظهري أو فضائح الباطنية» مثالا آخر للتأسيس العقدي والأصولي والمقصدي في آن واحد، خاصة لما أرهقهم في قضية تعليل الشريعة، وقضية مصادر معرفة الشريعة، وعصمة الأئمة .[4]

وكما كان الغزالي حربا على الباطنية، كان كذلك خصما لدودا للظاهرية، فقد حرر في المستصفى وفي الشفاء، وفي كتاب: «المضنون به على غير أهله»

(1) الفكر الأصولي، ص:291.

(2) مشاهد من المقاصد، ص: 68.

(3) مشاهد من المقاصد، ص:21.

(4) فضائح الباطنية، ص:62.

مسألة التعليل بما يُفَنِّدُ استدلالات الظاهرية على نفي التعليل عن الشريعة ونفي القياس.

ولعلنا إن ذهبنا نستقصي موارد الجدل الأصولي في مؤلفات أبي حامد، وإحالته فيها على الدرس المقصدي، وانشغلنا بالواجب عن الأوجب، وابتعدنا عما انتُدبنا له، فسيطول بنا الحديث ويستنزف ذلك منا النفس والوقت، فاصرف همتك -إن شئت - أن تقف على تلك المباحث والرسوم إلى مختلف الدراسات التي صدر بها المحققون تحقيقاتهم لمؤلفات الغزالي، أو تلك التي أفردت شخصيته بالتأليف ورصدت ملامح النزعة النقدية والروح الجدلية التي متع الله بها أبا حامد وفضله بها على كثير من خلقه تفضيلا، وهو ما كان منه -حسب ما وصف به نفسه بنفسه- فطرةً وضعها الله في جِبِلَّته، لا باختياره وحيلته .[1]

ومع ذلك، لا غِنى لنا هنا عن أن نوجهك إلى بعض إبداعات أبي حامد التي استلزمها واجب وقته، والتي تأسس بالانفعال والتفاعل معها المنهج والمشروع التجديدي الذي بلغَ به أبو حامد "يفاعَ الاستبصار"[2]، واستحق به فضلَ الإمامة في البحثين الأصولي الجدلي، وأقدم على خوض غمارهما

(1) المنقذ من الضلال، ص: 48.

(2) - نفسه، ص: 45.

"خوضَ الجسور، لا خوضَ الجبان الحَذور".[1]

لقد ترك الغزالي للأمة ثروة كبيرة من المؤلفات التي تجسد العقلية الجدلية البرهانية، والذهنية الأصولية الحادة المفضية إلى الرؤية المقصدية الشمولية ذات البعد الكلي الجامع بين الدنيا والآخرة، ومن هذه الكتب:

المستصفى في أصول الفقه *

لم يكن الغزالي لينأى بنفسه عن المناخ العلمي والسياسي في عصره، ولم يكن كذلك ليكون بمعزل عن تداعيات الجدل الذي سبق زمنه، خاصة ما يتعلق بموقف المتقدمين كالشافعي والباقلاني من علم المنطق وصلته بمنهج النظر والاستنباط الشرعيين.

وكعادته في رغبته في التميز التي أفصح عنها في عدد مهم من مؤلفاته، عمِل على أن يجعل من المنطق "علما ثابتا في صميم العقول السليمة الراشدة"[2]، وأن يكون وسيلة إلى "تفهيم طريق الفكر والنظر، وتنوير مسالك الأقيسة والعِبر"[3]، والباعثُ الأعمُّ والأهمُّ عنده هو السعي إلى

(1) نفسه، ص: 47.

(2) مقدمة تحقيق كتاب: "محك النظر" للغزالي، ص:20.

(3) معيار العلم، للغزالي، ص:49.

إثبات أن ''النظر في الفقهيات لا يباين النظر في العقليات في ترتيبه وشروطه وعياره، بل في مآخذ المقدمات فقط''.[1]

وعلى هذه الرؤية الجامعة بين النقلي والعقلي، تأسس بناء مستصفى الغزالي، سعيا إلى التوفيق والتوافق بين ''قاضي العقل-وهو الحاكم الذي لا يُعزل ولا يُبدَّلُ-وشاهدِ الشرع -وهو الشاهد المزكَّى المعدَّلُ-''[2]، وهو ما عناه الغزالي لما جعل أصول الفقه ثالث أقسام العلوم، واعتبر أن أشرفها ''ما ازدوج فيه العقل والسمع، واصطحب فيه الرأي والشرع، وعلم الفقه وأصولهِ من هذا القبيل، فإنه يأخذ من صفو الشرع والعقل سواء السبيل''.[3]التزم أبو حامد رؤيته، ونزَّلها في المستصفى تنزيلا متينا، ويكفيك تدليلا أن «المستصفى في أصول الفقه» أحد الكتب الأربعة التي قام عليها الفكر الأصولي عند المتكلمين، أبدع فيه الغزالي إلى درجة الاستقلالية، وتفنن في مسالك تحرير النزاع بين الأصوليين، وفي تحقيق المباحث الأصولية، وخاصة ترتيبه لأقطاب أصول الفقه على أربعة أقطاب وإدارته، وقد أدار جزءا من القطب الثاني منها -قطب الأدلة- على المصالح

---

(1) - نفسه، ص:51.

(2) المستصفى، 57/1.

(3) نفسه، 58/1

وعلاقتها بالأدلة، وكان من الطبيعي أن يفضي به نظره هذا إلى التنظير لشجرة استثمار الأحكام، وتبنيه جهات الاستدلال الثلاث المتمثلة في منظوم اللفظ، وفحواه ومفهومه، ومعقوله، وهو ما انتظم به عنده المتحصِّلُ بمدارك العقول في ما لا نص فيه حدا ورسما وعنوانا وبيانا وبرهانا.

قضية أخرى كان للغزالي فيها تميز عمن تقدمه من الأصوليين والجدليين، وسبق على من لحقه منهم، قضية تنسجم كليا مع سعيه إلى ضبط موازين المعرفة العقلية والشرعية في مختلف مجالاتها، وتتمثل في المقدمة المنطقية التي صدر بها مستصفاه، فمع اعترافه أن هذه المقدمة ليست «من جملة علم الأصول، ولا من مقدماته الخاصة به»، إلا أنه يعدها «مقدمة العلوم كلها، ومن لا يحيط بها فلا ثقة بعلومه أصلا».[1]

قد يراودك الآن سؤال، ويلح عليك هاجسه، فتقول في نفسك: لم تفيض في هذا، حتى أخرجتنا من سياق ما كنا فيه حين شروعك في نشر طي معقد خروج المقاصد من عباءة الجدل الأصولي؟

إن لم يخطر ببالك هذا السؤال فلستَ تحيط بما سبق تقديمه إليك، ولم تربط بعدُ بين جزئيات معاقد مشهد مسيرة العمل بالمقاصد، إذ قد تكرر على سمعك ما تميز به عهد الباقلاني المالكي من طفرة جديدة للدرس

(1) المستصفى، 73/1

الأصولي، تطورت مع الجويني وازدادت نضجا مع أبي حامد ضمن مشروعه التجديدي، ووقفت بنفسك على تعريف الغزالي للمصلحة واشتراطه أن تكون ملائمة لمقاصد الشرع، وابتداعه إطلاق حفظ الضروريات» مما يعني أنك لا تزال على مهيَعك الأول، قاصدا مرتقى هذا المشهد حتى تطل منه مطمئن النفس على باقي المشاهد الأخرى من جهة، ولتثبت عندك الغاية التي نتغياها من موضعة المقاصد في الموضع المناسب لها، وموقعتها وفقا للموقع اللائق بها، وحتى يصدق فيك قول الشاعر:

**وأَجَّجْنا بكلِّ يفاعِ أرضٍ ** وَقودَ المجدِ للمتنوِّرينا**

لذلك، نقول: إن مشروع الغزالي ينطلق من قضية هي الدعوة والدعوى عنده، وهي العلاقة بين الغاية الوجودية للإنسان وبين ما تستقيم به في ارتباطها بوظيفته الوجودية، أي بين مقام قوله: وَمَا خَلَقتُ الجن وَلإِنسَ إِلَّا لِيَعبُدُونِ ٥٦ (الذاريات: 56)، وقوله: ﴿وَإِذ قَالَ رَبُّكَ لِلمَلَٰٓئِكَةِ إِنِّي جَاعِل فِي الأرض خَلِيفَة﴾ (البقرة:30)، فالمعلوم "بشواهد الشرع وأنوار البصائر جميعا، أن مقصود الشرائع كلها سياق الخلق إلى جوار الله تعالى وسعادة لقائه"[1]، وهو المعنى ذاته الذي استند إليه الشاطبي في بناء القسم الرابع للمقاصد «على وجه كلي يليق بالأصول»[2] بقوله: "المقصد الشرعي من وضع

(1) إحياء علوم الدين، 68/7.

(2) الاعتصام، 308/3.

الشريعة إخراج المكلف عن داعية هواه، حتى يكون عبدا لله اختيارا، كما هو عبد لله اضطرارا".[1]

ولعلك إن تركت ما رُمي به كتابه «إحياء علوم الدين» من انتقادات لا يعنينا هنا صوابها من عدمه، وتمعنت في مباحثه العقدية والتربوية وجدت النفَس الأصولي والمقصدي والجدلي الذي تقعّد عند الغزالي في مختلف كتبه، ونضج في المستصفى ثمرةِ حياته وعلمه، حاضرا بكل قوة ووضوح، وخاصة حين يكون سياق الكلام متعلقا بأمر المصالح والمفاسد وتقسيماتها وتفاوت مراتب الضروريات، وتعليلِ الشريعة بمقاصدها.

## * شفاء الغليل في بيان الشَّبَه والمُخِيل ومسالك التعليل *

خَصَّص أبو حامد كتاب الشفاء لمقاصد القياس وما يتعلق به من مسالك التعليل، وخاصة مفهوم "المصلحة" ضمن مسلك المناسبة، فقد ربطه بالمعاني المناسبة التي تشير إلى وجوه المصالح وأماراتها، وترجع في إجمال إطلاقها "إلى جلب منفعة أو دفع مضرة"[2]، باعتبار ذلك المقصود الديني والدنيوي الذي به يكون معيار اعتبار المصلحة من عدمه، إضافة إلى ما يرتبط بهذين القسمين من تحصيل بجلب المنفعة، وإبقاءً بدفع

(1) الموافقات، 289/2.

(2) شفاء الغليل، ص:159.

المضرة» ، وهذا ما يفضي -كما بينه في المستصفى- إلى تحقيق مقصود الشرع من الخلق، "ومقصود الشرع من الخلق خمسة، وهو أن يحفظ عليهم دينهم ونفسهم وعقلهم ونسلهم ومالهم"[1]، فهي خَمْسُ مناحٍ "عُلِم على القطع أنها مقصود الشرع" [2]حين أقامها مقام الضرورات، ليكون بذلك حسب كثير من الباحثين في تاريخ المقاصد أولَ من وضع الكليات الضرورية على ترتيبها الشائع، وقد ألحق بها من الوسائل والتوابع ما هو "في رتبة التوسعة والتيسير الذي لا ترهق إليه ضرورة، ولا تمس إليه حاجة؛ ولكن تستفاد به رفاهية وسعة وسهولة؛ فيكون ذلك أيضا مقصودا في هذه الشريعة السمحة السهلة الحنيفية".[3]

وحسبُك مما سبق عن الشفاء ما يقوم مقام التمثيل، ويسعفك ببيان ما أجمله الغزالي عن منهج ومقاصد تأليفه حين قال: "فإني سقت الكلام في هذا الكتاب، على نهاية الانقباض عن التعرض لما اشتمل عليه كتاب «المنخول من تعليق الأصول»، مع أنه النهاية في الوفاء بطريقة إمامي فخر الإسلام: إمام الحرمين، قدس الله روحه. وأنحيت على تقرير أمور خلت

(1) المستصفى، 553/1.

(2) شفاء الغليل، ص: 160.

(3) شفاء الغليل، 161-162.

عنها هذه الطريقة، وقد أحوج إلى استقصائها كلماتٌ تداولتها ألسنة المتلقفين من كتب القاضي أبي زيد الدبوسي[1] ، فغلبت على كلام الخصوم في مجاري الجدال والخصام، وقد انسدل على وجهها جلباب من التعقيد والإبهام، فأورث ذلك على المعترضين خبطاً في الكلام. فوقع الكشفُ عن عوارها، والتنبيهُ على غوائلها وأغوارها -من الكتاب - بعض المقصد والمرام". [2]

ولِتُحسَّ كَبِدُك بَرْدَ اليقين فيما تقرر، قف على مثل قوله: "الكلمات التي تداولتها الألسنة لا سبيل إلى تقليدها، دون البحث عن مداركها وأدلتها، وإنما اتباع صُوَرِها دَأْبُ العجزة الذين قعدت بهم البلادة عن الارتقاء إلى يفاع المعاني المعقولة، بالرأي الصائب والذوق السليم، فلازموا- بحكم القصور والعجز- حضيض التقليد، وركنوا إلى ما تداولته الألسنة من غير غوص على خفيات أسرارها، وتشوف إلى العثور على أغوارها. وهذا مَزلة قدم لا بد من الاتئاد فيه". [3]

(1) يقصد ما نقل عن الدبوسي الحنفي حين اعتبر "أن الأحكام تتبع الأسباب دون الحِكم، وأن الأسباب لا تعلل، وأن وضع الأسباب بالرأي والقياس لا وجه له، وأن الحكمة ثمرةُ الحُكم ومقصودُه لا علتُه..." شفاء الغليل، 604-605

(2) شفاء الغليل، ص: 8-9

(3) شفاء الغليل، ص: 80.

فاعرض على عقلك كلماته؛ لتستبين لك الجادة التي ينبغي أن يكون عليها الباحث عن مقاصد الشريعة وحِكمِها، وتعرف أيَّ الرجال كان أبو حامد، وأيَّ نفْسٍ طُلَعةٍ كانت بين جنبيه، ولتدرك مكان الرجل في درجات العلم والتمكن منه.

إن من أهم ما ينبغي أن يكون في علمك بعد ما سقناه إليك عن المستصفى والشفاء، أنه قد تواطأت عبارات كثير من الأصوليين على اعتبار الغزالي قد أسس مذهبا خاصا في الاستصلاح، ذلك أن اشتراطه في اعتبار المصلحة أن تكون ضروريةً، قطعيةً، كليةً، ملائمةً، غيرَ معارضة لنص، إنما كان لحرصه على أن يبقى الاستصلاح (المصالح المرسلة) في مرتبة الضروريات التي لم يُعدم دليلها لكنه لم يتعين لكونها راجعة إلى عدة أصول لا إلى أصل واحد، ويشهد لها أدلة كثيرة "لا حصرَ لها من الكتاب والسنة وقرائن الأحوال، وتفاريق الأمارات"[1]، وذلك باعتبار أن الأمرَ الواقعَ في مرتبة الضرورات لا علاقة له بالقياس الذي هو في حقيقته "أصل معين"،[2] وأنه "لا يبعد أن يؤدي إليه اجتهاد مجتهد وإن لم يشهد له أصل معين"،[3] وبذلك يمكن حفظ هيبة وأبهة الشرع، وسد ذرائع أهل الأهواء

(1) المستصفى،1/566.

(2) المستصفى،1/557

(3) المستصفى،1/556.

الذين يمتطون رحال الحاجيات التي لا تجري مجرى الضروري ويتسوروا سور التحسينيات ليعودوا على الشرع بالإبطال باعتبارهم المصالح الإنسانية المظنونة والمتوهمة دون التي ثبتت بالشرع.

لقد كان أبو حامد على وعي كامل بأزمة المثال في قضية أنواع المناسب وتفاوت مراتبه ظهورا وخفاء، فقال: "وهذه التقسيمات تتخايلُ مجملةً إلى الناظر، ونحن -أيضا- نهذبها بالتمثيل والتفصيل. وقلما تُلفى هذه القاعدة في كتب الأصوليين مُفَصَّلَةً مُمَثَّلةً، ونحن نشفي فيها الغليل، ونكشف الغطاء عن محل الغموض، ونستقصي ذلك على وجه ينكشف به المقصود إن شاء الله. ونرى أن نورد أمثلة القاعدة في معرض الأسئلة، ونتكلم عليها في معرض الانفصال، وننبه على ما يشتمل عليه كل مثال".[1]

انتصر الغزالي وَفق طريقته ومنهجه الخاص للمناسب المرسل الذي "اضطربت فيه مسالك العلماء"،[2] بكونه راجعا إلى القول بالرأي الأغلب في فهم مقاصد الشرع ،[3] واتباعِ معهوده في اعتبار جنس مصالحه[4] ، وهو

(1) شفاء الغليل، ص211.

(2) شفاء الغليل، ص:211

(3) شفاء الغليل، ص: 212.

(4) شفاء الغليل، ص: 253.

الأمر ذاته الذي ساقه لقبول أصل القياس.

إن الغزالي حين خَطَّ لنفسه هذا المنحى في التعامل مع المصالح المرسلة، إنما كان سعيه في ذلك التزام منهجية انضباط الاستنباط التي أصل لها الشافعي، ومحاولةُ التوفيق بينه وبين المذاهب التي اعتبرت الاستصلاح، والنأيُ بالنصوص عن التلاعب.

ولعلك إن تتبعت مواطن حديثه عن المصلحة المرسلة في مستصفاه، ومنخوله، وشفائه، ونظرتَ في إحيائه بتمعن علمتَ أن الغزالي أسّس لمرحلة جديدة من تطور المقاصد في مسيرة نضجها داخل المنظومة الأصولية، وكما يقول هو نفسه عن شفائه-:"ولقد أتَيتُ فيه باليد البيضاء، والمحجة الغراء، والحجة الزهراء، وسيعترف لي به من لم تحركه رذالة الحسد إلى الطعن والازدراء"[1]، وهو الوصف الذي لكَ أن تجعله يصدق على غالِب كتب أبي حامد الغزالي.

## أساس القياس

يعد« أساس القياس» على صِغَرِ حجمه من أهم المؤلفات التي تناولَ فيها المتقدمون موضوع القياس إفرادا، وهو من أدَلِّ أثر الجدل الأصولي

(1) شفاء الغليل، ص: 10.

في انبثاق المعرفة المقصدية في القرن الخامس، وإسهام الشافعية في تطور الدرس المقصدي.

وقد كان الغزالي -كدأبِهِ- دقيقا في اختيار عنوان كتابه هذا للإبانة عن مقاصد تأليفه، إذ كان موضوع القياس مادة لمعارك جدلية دارت رحاها بين مختلف المدارس الأصولية والعقدية والمنطقية، وكل مدرسة منها بنت موقفها على الحجج والبراهين التي تنسجم مع أصولها الفقهية والعقدية.

إن «أساس القياس» يكشف بدوره عن الذهنية النقدية الغزالية، ومنهجيتها في بناء الاستدلال والبرهان في إثبات الأحكام الشرعية التي جعل أصولها أربعة لا مدخل للعباد في تأسيسها وتأصيلها، وهي: «القرآن، والسنة، والإجماع، والعقل». وبما أن العقل عند الغزالي هو رابع هذه الأصول، فإنه لا يعني به إلا الاقتباس الذي يسمى قياسا، وحتى لو كان قياسا فقهيا أو منطقيا فلا يمكن عند الغزالي إلا أن يكون مرتبطا بالمدارك السمعية الثلاثة الأولى التي مرجعها إلى الرسول.

وضبطا للقياس، وإخضاعا له للانضباط حتى لا يتمحَّلَ به المجتهد، ويشطُنَ به عن المنحى الأعدل في إعماله، كان «أساس القياس» عملا تنظيريا تطبيقيا جمع فيه أبو حامد بين الأصول والفروع، وحرر القولَ في قضايا خلافية حول القياس مع الاحتفاظ باستقلاليته التي ارتضاها لنفسه.

ويكفيك أن تطَّلعَ على تقديمه للكتاب لتدرك من جمالِ عبارته ورونق معناه أن الغزالي كان يريد أن يضع القياس الموضع اللائق به في الدرسين الأصولي والمقصدي، يقول أبو حامد: "فقد سألتني عن أساس القياس ومثار اختلاف الناس؛ حيث أوجب بعضهم إثبات بعض أحكام الشرع بالقياس، وحرم بعضهم ذلك زاعما أن أساس القياس الرأيُ المحْضُ، واي سماء تُظلُّنا وأي أرض تُقِلُّنا إذا حكمنا في دين الله برأينا؟ وأردت أن أُعَرِّفك غورَ هذا الخلاف وسرَّه وغايته وغائلته، وأنه كيف نستجيز مجاوزة التوقيف في الشرع بمجرد الرأي وهو في غاية البعد عن سَمْتِ الاقتداء والاقتفاء والابتغاء؟ أو كيف نُدْرِجُ الحكمَ بالرأي والقياسِ تحت التوقيف وهو بعيد عن وضع لفظ القياس؛ إذ السابق إلى الأفهام التقابلُ بين التوقيف والقياس حتى يقال: "الشرعُ إما توقيف أو قياسٌ"؟

أقول -كاشفا للغطاء عن هذه المشكلة الظلماء- ينبغي أن تعلم قطعا أن قولَ القائلِ: "الشرعُ إما توقيف أو قياسٌ"-على معنى وقوع التقابل بينهما- خطأ قطعا، بل الشرعُ توقيف كله، وكل قياس هو مقابل للتوقيف -بمعنى كونه خارجا عنه- فهو باطل غير مُلتفَتٍ إليه، بل أقول: من اعتقد أن معنى القياس هو إلحاقُ الشيء بمثله-بسبب كونه مثلا له فقط- فهذا القياس باطل لا مدخل له لا في الشرع ولا في اللغة ولا العقل، وقد اختلف الناس في هذه المسائل الثلاث؛ فاختلفوا في أن اللغة توقيف كلها أو يَثْبُتُ

بعضها قياسا، واختلفوا في أن الشرع توقيف كله أو يثبُتُ بعضه قياسا، فأنكر القياسَ أربابُ الظاهر بأجمعِهم، واختلفوا في العقليات أن القياسَ هل يتطرقُ إليها؟ وهل تُستفادُ المعرفةُ من رد الغائبِ إلى الشاهِدِ أم لا؟

والذي يُقطَعُ به أنه لا مَدْخَلَ للقياس لا في اللغة ولا في الشرع ولا في العقل، إن كان القياسُ عبارة عما ذكرنا، أما إن عُبِّرَ بالقياس عن معنى آخر -على ما سنذكره في آخر الكلام- فذلك مما لا يقدر أحد على إنكاره في شرع ولا لغة ولا عقل، فلنذكر أولا وجه القياس في اللغة ثم في العقل، حتى يتبين بهذه معنى القياس في الشرع، ولنرُم في كل واحدة مسألة".[1]

وبعد أن يُقِيمَ أبو حامد برهانَه على تصوره للقياس، ينقلنا إلى قضية مهمة جدا تتعلق ب "حصر مجاري النظر الفقهي"، لما لهذا الحصر من تأثير في فقه التنزيل وفي التحقق من تحقيق مقاصد الشارع، وقد حصر هذه المجاري في صنفين أو فنين حسب تعبيره، يقول: "اعلم أنا سَبرنا النظر الفقهي في المسائل القياسية التي يُظن أنها مستندة على إلحاق فرع بأصل بجامع، فوجدناه منحصرا في فنين، أحدهما: تنقيح مناط الحكم. والثاني: تحقيق مناط الحكم. فإن النظر: إما أن يكون في الأصل وإثبات عِلَّته، فيرجع ذلك إلى تنقيح مناط الحُكم وتلخيصه، وحذف ما مدخل له في

(1) أساسُ القياس، ص:1-3.

الاعتبار، وإما أن يكون في الفرع، ويرجع إلى تحقيق مناط الحُكم، أي: بيانِ وجود المناط فيه برُمَّتهِ وكمالِ صفاته".[1]

لقد أعاد الغزالي حَفْرَ زمزمَ تحقيق المناط، فكان بذلك مَعينَه وأصلَه الذي بنى عليه الشاطبي[2] والذي أتى بعده بقرون طويلة- فقد منحه مِنحة عظيمة مكنته من استثمار الرؤية الغزالية في بلورة المنهجية التنزيلية، وليتضح لك ذلك اسمع ما يقوله شيخنا العلامة عبد الله بن بيه -حفظه الله-: "ثم إن تحقيق المناط يكون بمنزلة مُعَرِّفٍ للعلة، وقد يكون أصلا عاما، وهذا معنى القاعدة المطبقة على آحاد صورها، والجديد عند الغزالي والشاطبي هو: العموم تأصيلا، والشمول تفريعا. ففي التأصيل يَبْرُزُ تحقيق المناط في صورة أداة تنزيل لكل حكم شرعي مشمول بعموم على واقع جزئي ولو بالاعتبار-...وبالنسبة لشمول التفريع...يمكن أن نعتبر تحقيق المناط في الفقه مفتاحا لكل باب، وكاشفا عن الأحكام كلَّ حجاب ونقاب..."[3]

استطاع أبو حامد -وبعده الشاطبي- نَقْلَ تحقيق المناط من القياس التمثيلي الأصولي إلى القياس المنطقي[4]، بل إنه جعل "من تحقيق المناط

---

(1) - أساس القياس، 36-37.

(2) - تنبيه المراجع، ص: 122.

(3) - تنبيه المراجع، ص: 129-133

(4) تنبيه المراجع، ص: 130.

تطبيق حكم العام على أفراده..." و"نقلنا من دائرة الاجتهاد بمعقول النص بلْهَ القياس، إلى اجتهاد في دلالة الألفاظ، ولم يعد الأمر يتعلق بإلحاق فرع بأصل، وإنما يتعلق بحكم فرد من عام بدخوله في مقتضى العموم..."[1] ومن مظاهر إبداع القريحة الغزالية في خدمة الاجتهاد التنزيلي، أنه صنف خمسة موازين "جعلها معيارا للتحقق من الواقع المؤثر في الأحكام، ويمكن تسميتها بمسالك التحقيق"،[2] أو كما سماها شيخنا العلامة عبد الله بن بيه حفظه الله ب "مُعَرِّفات الواقع» التي "تَشْرَحُ الواقعَ وتُفَسِّرُهُ"[3]، وبها يستقيم "التطابقُ الكاملُ بين الأحكام الشرعية وتفاصيلِ الواقع المرادُ تطبيقها، بحيث لا يقع إهمالُ أي عنصر له تأثير من قريب أو بعيد، في جدلية بين الواقع والمتوقع بتقلباته وغلباته، والأثرِ المحتمَلِ للحكم في صلاحه وفساده"،[4] وهذا ما يلزم منه كما يقرر أبو حامد أنه "لا لفظَ من ألفاظٍ إلاَّ وتنقسم الأشياء بالإضافة إليه إلى ثلاثة أقسام: منها ما يُعلَمُ قطعا خروجُهُ منه، ومنها ما يُعْلَمُ قطعا دخوله فيه، ومنها ما يتشابه الأمر، ويكون تحقيق ذلك مُدْرَكًا بالنظر العقلي المحض -وهو على التحقيق- تسعةُ أعشار نظرِ الفقه، فتسعةُ أعشار الفقه النظرُ فيه عقليٌ محض، وإنما يُدرَكُ

(1) إثارات تجديدية، ص: 107.

(2) تنبيه المراجع، ص: 77.

(3) تنبيه المراجع، ص:77 و115.

(4) تنبيه المراجع، ص: 57.

بالموازين الخمسة...وليس في شيء من ذلك قياس، بل يرجع إلى إثباتِ أصلين ولزومِ نتيجةٍ منهما: إما بطريق العموم، أو الدلالة، أو الفَرق، أو النقضِ، أو السبر والتقسيم...وتلك الأصولُ التي تُدرك بها: تارةً تُقتبسُ من اللغة...وتارةً تُبنى على العُرف والعادة...وتارةً تُبنى على محض النظر العقلي...وتارةً تُبنى على مُجرد الحِس...وتارة تُبنى على النظر في طبيعة الأشياء وجِبلَّتها وخاصيتِها الفطرية..."[1].

## المبحث الثالث: ملامح من مسيرة المقاصد بين المشرق والمغرب الإسلاميين

### من القرن السادس إلى الثامن الهجري

هذه النقلة في حديثنا عن نشأة المقاصد، بها تستكمل تصورك عن أثر أصول الفقه في تطور الفلسفة المقاصدية، فلتكن نفْسُكَ طُلَعَةً، ورَغِّبْهَا في هذه الرحلة عساها تنزَحُ بك إلى خير غاية، فلا تقدَع همَّتَكَ عن بلوغها، ولا يَحْمِلَنَّكَ المَلالُ على ترك التَّسآلِ لاستفاضة الكلام عن القرون الخمسة الماضية، فإنك قليلا ما تجد هذه الفوائد مجموعة في موضع واحد يزودك زاد الطريق، فلا تكن مُنْبَتًّا، واصبر فإن العاقبة خير؛ لأننا -كما كررنا على مسامعك مرارا- نريدك أن تمتلك تصورا عن نشأة المقاصد في بعدها

(1) - أساس القياس، 40-41.

الوظيفي الموضوعي، وألا تكتفي بسَرْدٍ تاريخي لا يشفي غليلا ولا يبرئ عليلا.

## الفرع الأول: إلى العَدْوَةِ الأندلسية

أبو بكر محمد بن عبد الله بن العربي المَعافري الأندلسي (543هـ):

لَكَ أن تصف أبا بكر ابن العربي بغزالي المغرب، فهو تلميذ أبي حامد الغزالي وبعضُ نِتاجه، جلس إليه في بغدادَ ثلاث سنوات كانت كافية لعقلية الغزالي أن تؤثر في عقلية ابن العربي، فقد وافقت الذهنية الغزالية عند ابن العربي قلبا عقولا ولسانا سؤولا، وذكاء حادا وهمة لا ساحل لها، فما كان أيْسَرَ على ابن العربي في هذه المدة اليسيرة أن يتضَلَّعَ من زمزم علم الغزالي، واسمعه حين يقول واصفا سببَ عناية أبي حامد به: "وقد علم هذا الإمام مني أني من السالكين في سبيل المهتدين، فسددني إلى سوائها، وأوجد لي معلوم دليلها، وأرشدني إلى ظاهرها وتأويلها"، كما لقي أبو بكر في أبي حامد بغيته وطُلْبَتَهُ، تعرف ذلك منه وهو يقول للغزالي: "أنت ضالتنا التي كنا ننشد، وإمامُنا الذي به نسترشد، فلقيَنا لقاء المعرفة، وشاهدنا منه ما كان فوق الصفة".[1]

---

(1) قانون التأويل، ص: 450.

لن نطيل عليك كثيرا في حديثنا عن هذا التأثير والتأثر الذي لم يبلغ حد الذوبان والتبعية، فقد كانت لابن العربي شخصيته المستقلة، إذ لم يمنعه حبه وتقديره لأبي حامد أن يجعله مرمى انتقاداته في كثير من مباحث «إحياء علوم الدين»، وهذا لا يهمنا في هذا السياق بقدر ما يهمنا أثر ابن العربي في الجدل الأصولي في عصره، خاصة أنه حمل بالأندلس لواء التصدي للظاهرية الذين قويت شوكتهم العلمية بانتقال أبي محمد علي بن حزم (456هـ) من الشافعية إلى مذهب الظاهرية ليصبح جُذَيلَهُم المُحَكَّكَ وعُذَيْقَهُمْ الْمُرَجَّبَ، المنافحَ عن مذهبهم، والمؤصلَ لقواعد منهجهم.

ورغم أن أبا بكر لم يستثن أهل المذاهب الأخرى -بل الأئمة الكبار أنفسهم- من شدة نقده وحدة لسانه، إلا أنك تراه أكثر تعرضا للظاهرية تلميحا أو تصريحا، فلا يكاد يخلو تأليف له من ذكر الظاهرية والتعريض بهم، ومؤاخذتهم بالتمسك بالظاهر كدليل للحكم.[1]

وانظره حين يقول وهو يبرر الباعث له على تأليف كتابه «المسالك في شرح موطأ مالك»: "إنما حملني على جمع هذا المختصر بما فيه، إن شاء الله، كفاية وتنوع أمور ثلاثة؛ وذلك أني ناظرت جماعة من أهل الظاهر الحزمية الجهلة بالعلم والعلماء وقلة الفهم على موطّأ مالك بن أنس فكلٌّ عابه وهزأ به".[2]

---

(1) العواصم من القواصم، لابن العربي، ص: 249، وعارضة الأحوذي شرح سنن الترمذي، 111/10.

(2) المسالك شرح موطأ مالك، لابن العربي، 330/1.

وإنك إن قرأت في كتابه «المحصول في الأصول» رأيتَ عنايته بالتعليل وبتقرير المعاني وعدم الاقتصار على الألفاظ، وانظر إلى مثل قوله: "القول في المعنى: وهو المقصود الأكبر من غرضنا، وعليه ينبني الكتاب كله"[1]. وإلى مثل قوله في الأحكام: "وَلَا تَتَعَلَّقُ الْأَحْكَامُ بِالْأَلْفَاظِ، إلَّا أَنْ تُرَدَّ عَلَى مَوْضُوعَاتِهَا الْأَصْلِيَّةِ فِي مَقَاصِدِهَا الْمَطْلُوبَةِ، فَإِنْ ظَهَرَتْ فِي غَيْرِ مَقْصِدِهَا لَمْ تُعَلَّقْ عَلَيْهَا مَقَاصِدُهَا"[2]. وتجده في تفسيره الموسوم ب«أحكام القرآن» يقول عن الأخذ بالظاهر أنه: "أَوَّلُ مَعْصِيَةٍ عُصِيَ اللهُ بِهَا عَلَى هَذَا الْقَوْلِ فَاجْتَنِبُوهُ؛ فَإِنَّ فِي اتِّبَاعِ الظَّاهِرِ عَلَى وَجْهِهِ هَدْمَ الشَّرِيعَةِ".[3]

هذا غَيْضٌ من فَيْضٍ، لكن لا ينبغي أن يفوتك أن أبا بكر ابن العربي أسهم بسهم وافر في تطور مباحث أصولية مهمة أنجدت من بعده في تقرير قضايا مقصدية كبيرة وخاصة ما أسماه الرازي ب"الوسائط" التي منها "تنزيل اللفظ على أقل المفهومات أو على الأكثر، ومنها استصحاب الحال، ومنها المصالح المرسلة الخالية عن شهادة الأصول...".[4]

كما أشار إلى نكت طريفة ومعاني فريدة كان لها تأثير وحضور قوي

(1) المحصول في الأصول، لابن العربي، ص: 120

(2) أحكام القرآن،533/3

(3) أحكام القرآن، 29/1

(4) المحصول، للرازي، 1192/3.

في عمل الشاطبي خاصة ما يوجبه ذلك من ترديد النظر بين جزئيات الشريعة لبناء كلياتها ومقاطعها -كما يسميها، وما يستقيم به "قانون الشريعة"[1]، وإليك بعض الإلماعات على سبيل الإشارة لا على سبيل التفصيل تكفيكَ في استكمال الغاية من هذا المَعقَد:

- تعظيمه قدر العرف والعادة التي "إذا جرَت أكسبتْ علمًا، ورفعتْ جهلًا، وهَوَّنَتْ صَعْبًا"[2]، واسمعه يقول في ذلك: «لا يُمنع في الشرع أن يُغَيِّرَ الخَلْقُ مصالحهم ما لم يعترض ذلك التغييرُ على ركن من أركان الدين، فإن اعترض العرف عليه سقط في نفسه واعْتُبِرَ حُكْمُ الشرع، وهذا أصْلٌ بديع لم ينتبه له أحد فشدوا عليه يد البخل".[3]

- إبداعاته في سعيه إلى الذَّب عن أصول مذهب مالك ج والتي أنكرها بعض المالكية أنفسهم، كالمصلحة المرسلة وغيرها مما لم يقل به الباقلاني، ولم يلتفت إليه أبو الوليد الباجي الأندلسي (474هـ) وهو من هو بين أئمة المالكية، ولم يُسَلم به ابن الحاجب

(1) القبس، 779/2، والمسالك، 18/6.

(2) القبس،819/2، والمسالك، 97/6.

(3) القبس، 825/2.

المالكي العظيمِ المنزلة عند المالكية (646هـ)، فتأمل مثَلا ترتيبَه لأصول الاستدلال عند مالك لتقف على صِدق ما ألقينا به إليك، حيث يقول: "فأصول الأحكام خمسة: منها أربعة متفق عليها من الأمة الكتاب والسنة والإجماع والنظر والاجتهاد فهذه الأربعة، والمصلحة وهو الأصل الخامس الذي انفرد به مالك، ، دونهم ولقد وفق فيه من بينهم"[1]، ويؤكد هذا أيضا قوله: "لم يفهم الشريعة من لم يحكم بالمصلحة".[2]

ويقول: "وأما المعنى، فإن مالكًا زاد في الأصول مراعاة الشبهة وهي التي يسميها أصحابنا الذرائع، وهو الأصل الخامس...والثاني، وهو السادس: المصلحة، وهو في كل معنى قام به قانون الشريعة وحصلت به المنفعة العامة في الخليقة، ولم يساعده على هذين الأصلين أحد من العلماء، وهو في القول بهما أقوم قيلًا وأهدى سبيلًا، وقد بينا وجوب القول بهما والعمل بمقتضاهما في أصول الفقه ومسائل الخلاف".[3]

ويكفيك مثالا على منهجه في ذلك قوله: "إنما استقرينا أدلة الشريعة

---

(1) القبس، 683/2.

(2) أحكام القرآن، 279/2.

(3) القبس، 779/2.

ودخلنا إليها من أبوابها، إذ ليس لها باب واحد، ورددنا بناتها إلى أمَّهاتها لتُعلم أنسابها حسب ما أمرنا به في قوله تعالى: {مِنهُ ءَايَٰت مُّحكَمَٰتٌ هُنَّ أُمُّ الكِتَٰبِ وَأُخَرُ مُتَشَٰبِهَٰت } إلى قوله: { ابتغاء الفتنة }"

- استبساله في الدفاع عن قاعدة «الاستحسان»، حتى ولو استدعى ذلك أن ينحو باللائمة على أساطين المالكية كابن خويز منداد والباجي وغيرهما، فيقول مثلا: "الْفَصْل السَّادِس الْقَوْل فِي الِاسْتِحْسَان: أنكرهُ الشَّافِعِي وَأَصْحَابه؛ وَكَفرُوا أَبَا حنيفَة فِي القَوْل بِهِ تَارَةً، وبدَّعوه أُخْرَى. وَقد قَالَ بِهِ مَالك. وَاخْتلف أَصْحَاب أبي حنيفَة فِي تَأْوِيله على أَرْبَعَة أَقْوَال. وَأما أَصْحَاب مَالك فَلم يكن فيهم قويُّ الْفِكر وَلَا شَدِيد الْمُعَارضَة يُبْدِهِ إِلَى الْوُجُود، وَقد تتبعناه فِي مَذْهَبنَا وألفيناه أَيْضا منقسما أقساما، فَمِنْهُ تَرْكُ الدَّلِيل للْمصْلحَة، وَمِنْه تَرْكُ الدَّلِيل للْعُرْف، وَمِنْه تَرْكُ الدَّلِيل لإِجْمَاع أهل الْمَدِينَة، وَمِنْه تَرْكُ الدَّلِيل للتيسير لرفع الْمَشَقَّة وإيثار التَّوسعَة على الْخلق" (1)

لقد أعادت تقريرات أبي بكر للاستحسان المالكي ما يليق به من تمام الإجلال ودقيق الإعمال، يأتيك يقين ذلك حين تَتَبُّع حضورها في فكر

(1) المحصول لابن العربي، ص: 475-477.

أبي إسحاق الشاطبي (791هـ)، وخاصة في صياغته لنظرية المآلات، وجمعه شتاتها في إطار نسقي واحد[1]، باعتبار أن الاستحسانَ قاعدةٌ مآلية، و"نظرٌ في لوازم الأدلة ومآلاتها"[2]، وتطبيقٌ لارتباط الأسباب بمُسَبَّباتها، و"وضع الأسباب يستلزم قَصْدَ الواضع الذي هو الشارع الحكيم إلى المسببات"-كما يقول الشاطبي[3]، وبما أن الأمر على هذا النحو؛ فيلزم الالتفات إلى تحصيل المسببات ما دامت أسبابها هي مقصود الشارع، ومصلحة المكلف هي القصد، فوجب أن يعتبر سببا لها.[4]

- التفاته إلى معنى بديع جدا فيما يتعلق بواحد من أهم الموازين التي"تضبط التجاذب بين كفتي التحريم والتحليل الناشئ عن قيام التعارض بين النصوص الجزئية، وبين المقاصد والقواعد"[5]، وهو ميزان الأوامر والنواهي، وذلك باعتبار أن الأوامر والنواهي "ليست على وزان واحد"[6]، فإن لها مستويات من حيث الدلالة اللغوية التي تحدد قوتها

(1) أصل اعتبار المآل في البحث الفقهي، ص:61.

(2) الموافقات، 199/5.

(3) الموافقات، 311/1.

(4) أصل اعتبار المآل في البحث الفقهي، ص: 317.

(5) مقاصد المعاملات ومراصد الواقعات، ص: 104.

(6) الموافقات، 401/3.

وضعفها[1]، ومن ثم فقد صنف النواهي إلى: درجة أولى، ودرجة ثانية، وذلك عند حديثه في كتابه «المسالك» عن أصول البيوع في المقدمة الرابعة من كتاب البيوع والتي عنْوَنها ب: «تمهيد القواعد وترتيب الأحاديث الواردة في البيوع".[2]

لقد بين ابن العربي معايير للتفريق بين طلب وطلب، وبين نهي ونهي بحيث لا غنى لجهة عن جهة[3] ، ويمكن إجمالها في:

دلالة النصوص اللفظية.

- القرائن الحافة.
- مرتبة الحكم في سلم المقاصد.
- العرض على المصالح والمفاسد.
- تأصيلاته في قاعدة أن "اعتبار الحاجة في تجويز الممنوع؛ كاعتبار الضرورة في تحليل المحرم"، فهو وإن كان تابعا لأبي حامد فيما قرره في الشفاء[4]، إلا أن تناوله لها في القاعدة السابعة من كتاب

(1) مقاصد المعاملات، ص: 104-105

(2) المسالك، 17/6.

(3) مقاصد المعاملات، ص:105.

(4) شفاء الغليل، ص: 246، وصناعة الفتوى، ص:298.

البيوع في كتابه «القبس»[1]، يعطيها خصيصة مقصدية تنسجم والنَّفَسَ المقصدي الذي كان يتمتع به، وهي قاعدة اعتبرها شيخنا العلامة ابن بيه إلى جانب المآلات ميزانا أو وسيلة إضافية من وسائل تحقيق المناط.[2]

وفي نهاية حديثنا عن أبي بكر ابن العربي، لا أجد لك معنى جامعا لكل ما وقفتَ عليه، إلا أن نستعير من شيخنا العلامة ابن بيه كلاما له، وهو وإن كان في سياق آخر إلا أنه يصدق على ما نحن بصدده من حديث عن جهود ابن العربي في نضج مسيرة العمل بالمقاصد من خلال بعدها الأصولي، ومن حيث التناغم التام بين تأصيل المقاصد وتقصيد الأصول، فقد أسهمت هذه الجهود فعلا في «فِي تفعيلِ أصولِ الفقهِ علَى ضوءِ إعمالِ المقاصدِ فِي بِنيتِها؛ لتوسيعِ الدوائر الأربع وهي: دائرة الاستحسانِ والاستصلاحِ واستنباطِ الأقيسةِ ومراعاةِ المئالات والذرائعِ، حتى لا تكون الأصول عقيمة والفروع يتيمة.[3]

---

(1) القبس، 790/2.

(2) إثارات تجديدية، ص: 140.

(3) إثارات تجديدية، ص:70.

## الفرع الثاني: إلى الديار المصرية

- سلطان العلماء عز الدين عبد العزيز بن عبد السلام السُّلَمي الشافعي660:

العز بن عبد السلام تجسيد حقيقي لتفاعل العالِم مع عصره، كان منهجه في النظر الفقهي منفعلا ومتفاعلا مع واقع زمنه، فقد سعى إلى بناء منهج ينسجم وطبيعة التطور والنضج الذي بلغته أصول الفقه ومقاصد الشريعة قبل عصره، ليتعامل مع تركيبة الواقع العقدية والفقهية والفكرية التي نحت منحى ذوقيا عرفانيا وسلوكيا، واضطرابات سياسية إبان نهاية أيام الدولة الأيوبية وبداية دولة المماليك، حيث ضعُفَتِ الدولة، وتنازع الأمراءُ الأقطارَ، وتعرضت الشام ومصر لحملات عسكرية أوروبية، وظهر التتار الذين قتلوا العباد وخربوا البلاد وأكثروا فيها الفساد.

كل ذلك كان حاضرا في منهج تعامل العز بن عبد السلام مع الواقع، ولو كان السياق يسمح لرأيت ما يذهلك من كل ما تتصوره عن شخصية العالِم العامِلِ وحصل تصديقه بفضل الله في شخص العز بن عبد السلام.

ولولا أن الإجمال لا يغني عن التفصيل دائما، لكنا اكتفينا بإيراد نص للإمام تاج الدين السبكي الشافعي يحاجج فيه بعض المتكلفين والمتمحلين في القواعد التي يرجع إليها الفقه، من خلال رؤية الإمام العز بن عبد

السلام لعلاقة الفقه بأصوله، وبقواعده، وبمقاصده. يقول السبكي: «اعلم أن القاضي الحسين[1] ذكر أن مبنى الفقه على أربع قواعد: اليقين لا يزال بالشك، والضرر يزال، والعادة محكمة والمشقة تجلب التيسير. وزعم من يدعي التحقيق أنه أهمل خامسة وهي أن الأمور بمقاصدها. وقال: بني الإسلام على خمس والفقه على خمس.

والتحقيق عندي أنه إن أريد رجوع الفقه إلى الخمس تعسف وتكلف وقول جملي، فالخامسة داخلة في الأولى. وفي الثانية أيضا. بل أرجع شيخ الإسلام عز الدين بن عبد السلام الفقه كله إلى اعتبار المصالح ودرء المفاسد ولو ضايقه مضايق لقال: أرجع الكل إلى اعتبار المصالح فإن درء المفاسد من جملتها».[2]

ولأننا مجبرون على البقاء في السياق الذي شرعنا فيه في حل معاقد هذا المشهد، فلا بد هنا من أن نقرر بعض ملامح إسهام العز بن عبد السلام في مسيرة العمل بالمقاصد.

تتلخص النظرية المقاصدية عند العز بن عبد السلام في:

- الربط المحكم في تصور المصالح والمفاسد بين الوسائل والمقاصد

(1) القاضي أبو علي الحسين بن محمد بن أحمد المروذي الشافعي، المتوفى سنة 462 ه

(2) الأشباه والنظائر، لتاج الدين السبكي، 12/1

ترتُّبًا وسقوطا، وهذا تعرفه حين تقف على حديثه في كتابه «قواعد الأحكام في مصالح الأنام» المعروف بالقواعد الكبرى لما تناول أقسام الواجبات والمندوبات، والمكروهات والمحرمات، حيث جعل كل رتبة منها مقاصد ووسائل إليها، حيث يقول بعد ذلك: "وللوسائل أحكام المقاصد، فالوسيلة إلى أفضل المقاصد هي أفضلُ الوسائل، والوسيلة إلى أرذل المقاصد هي أرذل الوسائل، ثم تترتب الوسائل ترتب المصالح والمفاسد"[1]، أو فهي "تسقُط بسقوط المقاصد".[2]

- الربط الواصب بين منظومتي الأوامر والنواهي، والمصالح والمفاسد: وأهمية هذا الربط تكمن في أنه يحفظ «قيمة الحكمة التي هي إحدى القيم الكبرى للشريعة الإسلامية من أن تستحيل إلى خطاب عبثي يعود بالضرر على قيم الرحمة والعدل والمصلحة .[3]

إن العز بن عبد السلام يُنظِّرُ لهذا الترابط بين المنظومتين من

(1) القواعد الكبرى، 74/1، وهو نفس المعنى الذي يقرره بعبارات عرفانية في كتابه: "شجرة المعارف والأحوال وصالح الأعمال والأقوال"، حيث يقول: "للوسائل أحكام المقاصد، وإن كانت كلُّ مقصودها في الفضائل. فالوسائل إلى الحسن حسنة، وإلى القبيح قبيحة، وأفضلُ الوسائل ما أدى إلى أفضل المقاصد، كالنظر المفضي إلى المعرفة والإيمان". ص:15.

(2) القواعد الكبرى، 161/1-168-175

(3) تنبيه المراجع، ص: 33

زاوية العلاقة بين قسمي الحكم الشرعي، أي: الحكم التكليفي، والحكم الوضعي، وهو ما يفرضه المنطق الأصولي السليم ضمن البيئة الأصولية لعملية تنزيل الأحكام، وضمن «المجال الناظم للدلالة التي تحوطها».[1]

## 1 - من جهة الحكم التكليفي:

نجد الإمام العزَّ يقرر كسائر الأصوليين أن «الْأَحْكَام ضَرْبَان: أَحدهمَا مَا كَانَ طلبا لِاكْتِسَابِ فعل أَو تَركه. وَالثَّانِي مَا لَا طلب فِيهِ كالإباحة وَنصب الْأَسْبَاب، والشرائط والموانع وَالصِّحَّة وَالْفساد...»[2]. وأنت ترى أنه ربط طلب الفعل أو الترك من الشارع بالفعل الكَسْبي للمكلف، أي: ما هو داخل في كسبه وفعله واختياره مما يفضي إلى اجتلاب نفع أو دفع ضر[3] ، وعليه، فلا ثوابَ ولا عقابَ، ولا مدحَ ولا ذم؛ إلا إذا تعلق الطلب بالفعل الكسبي لا الجِبِلي[4]، إذ على الكسبي يبنى الصلاح والفساد،

---

(1) تنبيه المراجع، ص: 137

(2) الإمام في بيان أدلة الأحكام، للعز بن عبد السلام، ص:75.

(3) التعريفات، للجرجاني، ص:184. قال الغزالي: "والذي عليه أكثر المتكلمين أن المقتضى به الإقدام أو الكف. وكل واحد كسْب العبد، فالأمر بالصوم أمر بالكف والكف فعل يثاب عليه، والمقتضى بالنهي عن الزنا والشرب التلبس بضد من أضداده وهو الترك فيكون مثابا على الترك الذي هو فعله" المستصفى، 169/1.

(4) الفعل الجِبلي هو الفعل المتعلق بما أودعه الله في الإنسان من طبائع لا يكاد يخلو منها أحد، كالرحمة والرأفة، والفزع، والفرح والحزن، والغضب والرضى، وبلغة الفلاسفة الفعل الجبلي مرتبط بأصل المزاج والأخلاط، كالإنسان الذي يحرِّكه أدنى شيء نحو غضب ويهيج من أقل سبب. وكالإنسان الذي يَجبُن من أيسر شيء كالذي يفزع من أدنى صوت يطرق سمعه أو يرتاع من خبر يسمعه. وكالذي يضحك ضحكاً مفرطاً من أدنى شيء يعجبه وكالذي يغتم ويحزن من أيسر شيء يناله. انظر كتاب: تهذيب الأخلاق وتطهير الأعراق لابن مسكويه، المقالة الثانية، ص: 39.

وعلى امتثال طلب الفعل، أو على مخالفة طلب الترك يترتب الثواب والعقاب. وهذا هو المعنى الذي تجده ثابتا في قوله: "لا يتعلق طلب ولا تخيير إلا بفعل كسبي، ولا يمدح الشرع شيئا من أفعال، ولا يذمه ولا يمدح فاعله، ولا يذمه ولا يوبخ عليه ولا ينكره، ولا يعِدُ عليه بثواب، ولا عاب إلا أن يكون كسبيا".[1]

### 2 – من جهة الحكم الوضعي:

بالنسبة للحكم الوضعي المتعلق بنصبِ الأسباب والشروط والموانع، فيجوز عنده أن يتعلق بما هو كسْبي كربط وصف السرقة بحكم السارق، وبما هو غير كسبي كإقامة الزوال سببا في جوب صلاة الظهر[2]، فالحكم الوضعي وما يندرج تحته ليس مقصدا في حد ذاته، ولكنه جُعِلَ وسيلة إلى تحقيق مقاصد الأوامر والنواهي الابتدائية التصريحية.

ويزكي هذا ما قرره في قواعده الكبرى بقوله: "اعلم أن التحليل والتحريم والإباحة والندب والإيجاب والكراهة ليس لها مُتعلَّقُ إلا أفعال العباد المقدور عليها، أو على التسبب إليها، فلا يطلب الشرع من الأفعال والتروك إلا ما يقدر المكلف عليه، كما لا يجبره إلا في مقدور عليه. وليس

(1) الإمام، ص: 78.

(2) الإمام، ص:79.

وصفُ الأفعال بالتحليل والكراهة والندب والإيجاب وصفا حقيقيا قائما بالأفعال، إذ لا يقوم عرَضٌ بعَرض، ولا يقع التكليف إلا بالأعراض، وإنما هو عبارة عن تعلق خطاب الشرع بالأفعال. وكذلك الوصف بالسببية والشرطية والمانعية...".[1]

## * أقسام الأفعال التي تتعلق بها الأحكام عند الإمام العز:

بناء على هذا التصور للحكمين التكليفي والوضعي، يتضح لك معنى ارتباط منظومتي الأوامر والنواهي والمصالح والمفاسد في فكر الإمام العز بن عبد السلام، وبفهمه تفهم سرَّ تفصيله لصور تعلُّق الأحكام بالأفعال أمرا ونهيا، جلبا للمصالح ودرءا للمفاسد؛ لارتباط ذلك بتحقيق المناط، وخلاصة نظره في هذا السياق كالآتي:

- أفعالٌ متمحضةُ الحسن ذاتا وثمرة: وهي متعلقة بالإيمان بالله وما يتفرع عنه من النعيم في الدنيا والآخرة.
- أفعالٌ متمحضةُ القبح ذاتا وثمرة: وهي متعلقة بعدم الإيمان وما يتفصى عن إنكار للوجود الذاتي لله تعالى، ونفي لوحدانيته، وثمرة ذلك من شقاوة الدنيا والآخرة.

(1) القواعد الكبرى، 2/189.

- أفعال متحدة الحسن أو القبح حقيقة وذاتا: ولذلك فهي يؤمر بها تارة لحسن ثمرتها، أو ينهى عنها لقبح تلك الثمرة، وقد تباح للتقارب بين مصالحها ومفاسدها في الإقدام عليها أو الإحجام عنها.

ويتضح هذا القسم الأخير عند الإمام العز بأمثلة:

- القتل: فغير مختلف فيه أنه متحد في ذاته لكونه إفسادا وإتلافا، لكنه يجب أحيانا لحسن ثمرته كالدفاع عن الدين أو الوطن أو النفس والعرض والمال، وكالقصاص لحفظ الأرواح وزجر المعتدين على الدماء. وأما قتل المسلمين وغير المقاتلين من المخالفين ديانة ومعتقدا فهو حرام لقبح ثمراته رغم كونه مساويا لقتل المعتدين والخارجين على الدولة والنظام العام للمجتمع.
- ـ الأكل: متحد في ذاته وحقيقته، يتحد ويتساوى فيه أكل لحم الغنم وأكل الخنزير، لكن لقُبح الأسباب والثمرات حُرِّمَ أكل الخنزير.

ـ الوطء: فهو متحد الحقيقة والذات، لكنه يباح تارة لحسن ثمراته إذا تغي الإعفاف والإحسان، ويحرم تارة لقبح ثمراته كأن يكون في

حرام، أو ممنوعا لقيام مانع شرعي.

* فعل واحد يجمع مفاسد كثيرة: كوطء رجل معتمر أمَّه صائم في رمضان في الكعبة، فهذا يعني أنه ترتبت عليه الأحكام والزواجر والكفارات، فمن جهة الأحكام هو مرتكب كبيرةٍ فاسق مستحق للتعزير لانتهاكه حرمة الكعبة، وكون المزني بها أمه موجب لكونه مرتكبا كبيرة العقوق مستحقا للتعزير، ومن جهة كونه معتمرا فقد فسدت عمرته ووجبت عليه كفارتها، ومن جهة كون الوقت في رمضان فهو مرتكب لكبيرة مفسِّقةٍ موجبة للكفارة، ومن جهة كونه زانيا فإن كان محصنا وجب عليه ما على المحصن من العذاب، وإن كان بكرا فجلد مئة بحسب النص.

* فعل واحد يجمع مصالح كثيرة: كأن يأمر ولي الأمر في قرار واحد بمنع دور الدعارة، والتعاملِ بالربا، ويأمر بحماية الأموال، وإقامة الشعائر وأداء الزكاة والصدقات، فإنه يثاب على كل ذلك كما لو كان أمر بكل واحدة منها في قرارات متعددة.

### * أسباب التحريم والتحليل عند العز بن عبد السلام:

فائدة هذا التصنيف هو كسابقه فيما يتعلق بتحقيق المناط والنظر في النوازل، وكذلك في رفع التشابه الذي يقع بين الحلال والحرام، ويجمل

العز هذه الأسباب في ضربين:

1- ضِرب قائم بالمحل من أسباب التحريم والتحليل: فالخمر محرمة لإذهابها العقول، والنسب والرضاع محرمان للنكاح. والبُرُّ والشعير ولحم الغنم أعيان حلال وصفا فكانت حلالا بَيِّنا.

2- ضرب خارج عن المحل من أسباب التحريم والتحليل: وهو إما أن يكون أسبابا باطلة كالغصب لا يصحح التملك، فكان موجبا لتحريم الفعل المتعلق به. والبيع الصحيح محقق لصحة التملك فكان سببا موجبا لحلية الفعل المتعلق به. وبعبارة الإمام العز نفسه: "ما كان في هذه الأعيان حلالا بوصفه وسببه، فهو حلال بَيِّنٌ، كما لو باع النَّعَم، أو البُر، أو الشعير، أو الرُّطَب، أو العنب بيعا صحيحا متفقا على صحته أو منصوصا عليها. وما كان من هذه الأعيان حراما بوصفه وسببه، فهو حرام بَيِّنٌ كالخمر ولحم الخنزير يغصبان من ذمي. وما كان من هذه الأعيان متفَقا على وصفه القائم به، مختلَفا في سببه الخارج عنه، أو كان متفقا على سببه الخارج عنه، مختلَفا في وصفه القائم به، فإنك تنظر إلى مأخذ تحليله وتحريمه بالنظر إلى صفته القائمة به، وإلى سببه الخارج عنه، فإن كانت أدلتهما متفاوتة، فما رجح دليل تحريمه كان حراما، وما رجح دليل تحليله كان حلالا.

وإن تقاربت أدلته كان مشتبِها، وكان اجتنابه من ترك الشبهات،

فإنه أشبهَ المحلَّلَ من جهة قيام دليل تحليله، وأشبهَ المحرَّمَ من جهة قيام دليل تحريمه. فمن ترك مثل هذا فقد استبرأ لدينه؛ لأنه نزهه من الوقوع في الحرام، واستبرأ لعرضه؛ لأنه نزه عرضه من أن يقال: فلان يأكل الحرام.

وإذا تقاربت الأدلة، فما كان أقربَ إلى أدلة التحريم تأكد اجتنابُه واشتدت كراهته، وما كان أقرب إلى أدلة التحليل خف الورع في اجتنابه، وإن كافأ دليلُ التحليل دليلَ التحريم حرُم الإقدام ولم يتخير على الأصح. وكل حكم استند إلى دليل لو حكم به الحاكم لَنَقَضَ حُكْمَه فذلك دال على البطلان، لأنا إنما حكمنا بنقضه لبطلان دليله، وما بطل دليله كان باطلا في نفسه".[1]

## العناية ببيان مناسبات العلل لأحكامها، وعلاقة الأحكام بأسبابها:

وهذا عين ما يقتضيه الاجتهاد تدليلا وتأويلا وتعليلا وتنزيلا، أن يحرصَ الناظر والفقيه والمجتهد على البحث في «مناسبة الحكم مناسبة عقلية مصلحية يتقاضى العقل ورود الشرع بها».[2]

وهذا المنحى حاضر بقوة في الرؤية المقصدية عند الإمام العز، وستقف عليه حين تصل في المشهد الثالث المتضمن لموازنات المقاصد إلى

(1) القواعد الكبرى، 2/187ـ191.

(2) شفاء الغليل، للغزالي، ص: 143.

معقِد إشكال المصلحة التي تُبنى عليها الأحكام، هل هي عقلية أم شرعية؟ وسترى بنفسك أن الإمام العز يمثل اتجاها عريضا في تقرير أن المصلحة التي يُبنى عليها الحكم هي عقليةٌ، ولا بأس أن نوقفك هنا على بعض كلامه في ذلك حتى إذا ما بُلِّغتَ موضعه سهل عليك التصور.

ولكيلا نطيل حد الإثقال والإملال، نكتفي بما تقدّمت الإشارة إليه بخصوص الإمام العز لكن لا ينبغي أن يفوتنا أمر مهم في هذا السبيل، وهو أن الإمام العز كان مشغولا في كل مؤلفاته بواجب وقته، وكانت المقاصد في إطارها الأصولي؛ من أهم ما استعان به في مشروعه التربوي التزكوي وهدفه العمراني المجتمعي، وربط كل ذلك بالسنن والقوانين الكونية، حيث يظهر جليا:

- الربط بين الأسباب ومسبَّباتها، مما يستلزم إعمال قانون العِلّية والجعلية المنزِّه للشريعة عن العبث، المظهرِ لأثر العلل في المعلولات مراعاة الطبائع الإنسانية بالخير الأصيل فيها، وبالشر الشاذ عن فطرتها.
- إعطاء مساحة واسعة للعقل في ملاحظة وإدراك أرجحية المصالح الواجبة التقديم، والمفاسد الواجبة الدرء، وهذا ما تتفق فيه العقول

السليمة، فكما أن "الأطباء يدفعون أعظم المرضين بالتزام بقاء أدناهما، ويجلبون أعلى السلامتين والصحتين ولا يبالون بفوات أدناهما، ويتوقفون عند الحيرة في التساوي والتفاوت؛ فإن الطبَّ كالشرع وُضِع لجلب مصالح السلامة والعافية، ولدرء مفاسد المعاطب والأسقام، ولدرء ما أمكن درؤه من ذلك، ولجلب ما أمكن جلبه من ذلك. فإن تعذر درء الجميع أو جلب الجميع فإن تساوت الرتب تخير، وإن تفاوتت استعمل الترجيح عند عرفانه والتوقف عند الجهل به. والذي وضع الشرع هو الذي وضع الطب، فإن كل واحد منهما موضوع لجلب مصالح ودرء مفاسدهم. وكما لا يحل الإقدام للمتوقف في الرجحان في المصالح الدينية حتى يظهر له الراجح، فكذلك لا يحل للطبيب الإقدام مع التوقف في الرجحان إلى أن يظهر له الراجح، وما يحيد عن ذلك في الغالب إلا جاهل بالصالح والأصلح، والفاسد والأفسد، فإن الطباع مجبولة على ذلك بحيث لا يخرج عنه إلا جاهل غلبت عليه الشقاوة أو أحمق زادت عليه الغباوة". [1]

---

(1) القواعد الكبرى، 1/8ـ9

## التقعيد المقصدي للتعامل مع الضرورة والإكراه:[1]

وهذا مبحث نفيس عند الإمام العز في قواعده الكبرى، حيث ضمَّنه مجموعة من القواعد المقصدية المنهجية الفاعلة المُحركة لأصول الفقه في التعامل مع الواقع، ومن ذلك:

- ما كان حراما بوصفه وسببه أو بأحدهما، فلا يأتيه التحليل إلا من جهة الضرورة أو الإكراه.
- ما كان حلالا بوصفه، فلا يأتيه التحريم إلا من جهة سببه.
- ما كان حلالا بسببه لا يأتيه التحريم إلا من جهة وصفه.
- قد يحرم الشيء من جهة سببه لكنه قد يحل من جهة صفته، فيكون حراما حِرمة المقاصد.
- قد يحرم الشيء من جهة سببه دون صفته، فيحرم حِرمة الوسائل.
- ما حل بصفته لا يحرُمُ إلا بفساد سببه.
- ما حرم بالسببية لا يحل بسبب من الأسباب، ولا بضرورة ولا إكراه.

---

(1) انظر أمثلة كل ما سيأتي في القواعد الكبرى، 2/193ـ195.

- إذا اجتمع في فعل واحد مفسدة من وجه ومصلحة من وجه، حصل الأمران معا لتحقق المصالح والمفاسد.
- إذا خفيت المصلحة الخالصة أو الراجحةُ، كان خفاؤها عذرا مجوزا للاقتصار على المرجوحة.
- طاعة المجتهد بالمصلحة المرجوحة كطاعة المضطر.
- يُنزَّل جهْلُ المجتهد بالرجحان منزلةَ الضرورة في حق المضطر.
- أبو العباس أحمد بن ادريس القرافي المالكي 684هـ:

الإمام القرافي ثمرة من ثمرات الإمام العز بن عبد السلام، فقد لازم القرافي العزَّ عقدين من الزمن، ورغم اختلاف مذهب التلميذ عن مذهب شيخه، إلا أن هذا الاختلاف لم يكن ليمنع التلميذ من أن يتضلَّع من مَعين الشيخ العز بن عبد السلام، بل سنراه مصدرا من مصادر الإثراء الأصولي والمقصدي عن الإمام القرافي.

إن المتمعن في مؤلفات القرافي، سيجدها تتميز بميزات عديدة أهمها اثنتان:

ـ **أولاهما**: النظر في الأهداف الكبرى للتشريع، مستندا في ذلك إلى المنهج الأصولي المالكي الذي كان في هذه المرحلة قد أنضج كثيرا من نظرياته

الأصولية والمقصدية كنظرية المصلحة المرسلة تمثيلا لا حصرا.

ـ **ثانيتهما**: بناء نمط مالكي في قضايا القواعد والأصول، يستند إلى شذرات القدامى من رجالات المذهب، ويستند أكثر إلى كتب الأصول والقواعد الشافعية،[1] ويشهد لهذا أن القرافي امتلك منهج المدرسة العراقية في الحجاج والنظر والاستنباط، وتأثر بالمدرسة المالكية الأندلسية المغربية في تحقيق المذهب، وامتلاك الجرأة على اقتحام لُجة الاجتهاد وما قد يتبع ذلك من مخالفة لشيوخه، بل لإمامه وأعلام مذهبه المتقدمين، دون أن ننسى أن المدرسة المالكية المصرية بكل خصائصها المنهجية شكلت نواة الشخصية العلمية للقرافي، وستجد هذا المزيج المتجانس حاضرا بقوة في كتبه الفقهية والأصولية، انطلاقا من كتابه «الأمنية في إدراك النية»، ومرورا بكتابه «الإحكام في تمييز الفتاوى عن الأحكام»، وبكتابه «العقد المنظوم في الخصوص والعموم»، وبشرحه على «تهذيب المدونة للبرادعي»، وشرحه ل»تفريع ابن الجلاب»، ووصولا إلى كتابه «الفروق» في القواعد الفقهية الذي «لم يُسبق إلى مثله، ولا أتى أحد بشبهه»[2] ، ومفخرتيه: «شرح تنقيح الفصول في اختصار المحصول في الأصول المحصول»، و»نفائس الأصول في شرح المحصول»، ثم موسوعته العظيمة «الذخيرة» في الفقه المالكي.

(1) الإمام شهاب الدين القرافي وأثره في الفقه الإسلامي، لعبد الله إبراهيم صلاح، ص: 5.

(2) المرجع السابق، ص:71.

في خِضم هذا الزخم العلمي، كانت المقاصد تفرض حضورها على منهج النظر عند القرافي، ولا بد أن تستحضر إشارة كنا قد ألمعنا إليها لما تحدثنا عن الطوفي، وتتعلق بكون الطوفي نحا في التعامل مع المقاصد منحى يعتمد فيه القواعد، وهو المنحى الذي زاد حضوره مع العز، وتبلور بشكل كبير جدا مع إمامنا القرافي خاصة في كتابه الذخيرة، وتوقَّد استثماره في كتابه الفروق.

يتلخص تصور القرافي للمقاصد فيما يلي:

- التسليم بأن الأحكام الشرعية كلها معلومة وثابتة بالإجماع حتى ولو كانت من باب الظنون، وعليه لا بد أن تلتمس العلل الشرعية في كل ما يصح أن يسمى حكما شرعيا، يقول: "كل حكم شرعي ثابت بالإجماع، وكل ما هو ثابت بالإجماع فهو معلوم، فكل حكم شرعي معلوم.

إنما قلنا: إن كل حكم شرعي ثابت بالإجماع، لأن الأحكام قسمان:

القسم الأول : ما اتفقت الفتاوى عليه، وظاهر أنه ثابت بالإجماع.

القسم الثاني: ما اختلفت الفتاوى فيه، وقد انعقد الإجماع على أن كل مجتهد إذا استفرغ جهده في طلب الحكم الشرعي، وغلب على ظنه

حكم فهو حكم الله - تعالى - في حقه وحق من قلده، إذا حصل له سببه، فقد صارت الأحكام في مواقع الخلاف ثابتة بالإجماع عند الظنون، فثبت أن كل حكم شرعي ثابت بالإجماع. وأما أن كل ما هو ثابت بالإجماع، فهو معلوم، فلأن الإجماع معصوم... فثبت أن كل حكم شرعي معلوم وهو المطلوب". [1]

- العناية بتعليل الأحكام الشرعية، وهو ما سيعرف عند الباحثين المعاصرين ب"التعليل المقصدي"، حيثُ إن القرافي كلما أنهى تأصيلا أو تفريعا أو تخريجا فقهيا إلا وأتبعه ببيان العلل، وترتيب مقاصدها، ويشرح أسباب التقديم والتأخير، وإننا لو ذهبنا نستقصي الأمثلةَ والشواهدَ من مؤلفاته لطال بنا المقام هنا ولن نعدُوَه إلى غيره، غير أننا نورد لك نصين من كلامه في «الفروق» يلخصان لك رؤيته الكاملة في هذا السياق، أولهما: يفضي إليك بمكنون نظرته إلى أحكام الشريعة المحمدية. وثانيهما: يبين لك تصوره لرسم المفتي»[2] أو المجتهد فتأملهما.

(1) نفائس الأصول، 1/144-145

(2) رسم المفتي: أي: الْعَلَامَةُ الَّتِي تَدُلُّ الْمُفْتِيَ عَلَى مَا يُفْتِي بِهِ. استعرنا هذا الوصف من منظومة "عقود رسم المفتي" للعلامة الحنفي محمد أمين بن عمر بن عابدين الحنفي الشامي(1252هـ)، والمقصود به منهج تطبيق الفقه وقواعد الإفتاء، فهو علم يبحث في كيفيّة تطبيق الفقه في الواقع، وأصوله هي: الضرورة، والحاجة، ورفع الحرج، والتّيسير، وتغيّر الزّمان، والعرف، والمصلحة، وعامّة الأحكام الفقهيّة متعلّقة بهذه الأمور، فكان لها تأثيرها البالغ في اختلافها من مجتهد إلى مجتهد، بسبب اختلاف بيئات الفقهاء وعصورهم، فقد كان لذلك أثر كبير في اختلافهم في كثير من الأحكام والفروع، حتى إنَّ الفقيه الواحدَ كان يرجع عن كثيرٍ من أقوالِهِ إلى أقوال أخرى إذا تعرّض لبيئةٍ جديدةٍ تخالف البيئة التي كان فيها. انظر: حاشية ابن عابدين على الدر المختار، 1/69، ومقدمة تحقيق رسم المفتي، ص:33.

يقول رحمه الله في مقدمة «الفروق»: "الشريعة المعظَّمة المحمدية ـ زاد الله تعالى منارها شرفاـ وعلوا اشتملت على أصول وفروع، وأصولها قسمان:

- أحدهما: المسمى بأصول الفقه، وهو في غالب أمره ليس فيه إلا قواعدُ الأحكام الناشئة عن الألفاظ العربية خاصةً، وما يعرض لتلك الألفاظ من النسخ والترجيح، ونحو: الأمرُ للوجوب، والنهيُ للتحريم والصيغةُ الخاصةُ للعموم ونحو ذلك، وما خرج عن هذا النمط إلا كونُ القياس حُجةً، وخبرُ الواحد وصفاتُ المجتهدين.
- والقسم الآخَر: قواعدُ كليةٌ فقهيةٌ جليلةٌ، كثيرةُ العدد، عظيمةُ المَدد، مشتملةٌ على أسرار الشرع وحِكَمه، لكل قاعدةٍ من الفروع في الشريعة ما لا يُحصى، ولم يُذكر منها شيء في أصول الفقه، وإنِ اتفقت الإشارة إليه هنالك على سبيل الإجمال، فبقي تفصيله لم يتحصل.

وهذه القواعدُ مهمةٌ في الفقه، عظيمة النفع، وبقدر الإحاطة بها يعلو قَدْرُ الفقيه، ويَشرُف، ويظهرُ رَوْنَقُ الفقه ويُعْرَفُ، وتَتَّضِحُ مناهج الفتاوى وتُكْشَفُ، فيها تَنافسَ العلماءُ وتَفاضَلَ الفضلاء...ومن جَعَلَ يُخَرِّجُ الفروعَ بالمناسَبات الجزئية دون القواعد الكلية، تناقضت عليه

الفروع واختلَفت، وتزلزلت خواطره فيها واضطربت، وضاقت نفسه لذلك وقَنَطَتْ، واحتاج إلى حِفظ الجزئيات التي لا تتناهى، وانقضى العُمُر ولم تقض نفسه من طَلِبَتِهِ مناها، ومن ضبط الفقه بقواعده، استغنى عن حفظ أكثر الجزئيات؛ لاندراجها في الكليات، واتحد عنده ما تناقض عند غيره وتناسب".[1]

وفي سياق التفريق بين من يجوز له أن يفتي ومن لا يجوز له أن يفتي، يبين القرافي المدارك التي يلزم تحققها في المفتي، وهي مدارك تنبئ عن تصور دقيق لما ينبغي أن تكون عليه المنهجية الأصولية والفقهية والمقصدية، حيث يقول: "وَلَكِنَّهُ إذَا وَقَعَتْ لَهُ وَاقِعَةٌ لَيْسَتْ فِي حِفْظِهِ لَا يُخَرِّجُهَا عَلَى مَحْفُوظَاتِهِ وَلَا يَقُولُ هَذِهِ تُشْبِهُ الْمَسْأَلَةَ الْفُلَانِيَّةَ لِأَنَّ ذَلِكَ إنَّمَا يَصِحُّ مِمَّنْ أَحَاطَ بِمَدَارِكِ إمَامِهِ وَأَدِلَّتِهِ وَأَقْيِسَتِهِ وَعِلَلِهِ الَّتِي اعْتَمَدَ عَلَيْهَا مُفَصَّلَةً وَمَعْرِفَةِ رُتَبِ تِلْكَ الْعِلَلِ وَنِسْبَتِهَا إلَى الْمَصَالِحِ الشَّرْعِيَّةِ وَهَلْ هِيَ مِنْ بَابِ الْمَصَالِحِ الضَّرُورِيَّةِ أَوْ الْحَاجِيَّةِ أَوْ التَّتْمِيمِيَّةِ وَهَلْ هِيَ مِنْ بَابِ الْمُنَاسِبِ الَّذِي اُعْتُبِرَ نَوْعُهُ فِي نَوْعِ الْحُكْمِ أَوْ جِنْسُهُ فِي جِنْسِ الْحُكْمِ وَهَلْ هِيَ مِنْ بَابِ الْمَصْلَحَةِ الْمُرْسَلَةِ الَّتِي هِيَ أَدْنَى رُتَبِ الْمَصَالِحِ أَوْ مِنْ قَبِيلِ مَا شَهِدَتْ لَهَا أُصُولُ الشَّرْعِ بِالِاعْتِبَارِ أَوْ هِيَ مِنْ بَابِ قِيَاسِ الشَّبَهِ أَوْ الْمُنَاسِبِ أَوْ قِيَاسِ الدَّلَالَةِ أَوْ قِيَاسِ الْإِحَالَةِ أَوْ الْمُنَاسِبِ الْقَرِيبِ إلَى غَيْرِ ذَلِكَ مِنْ

(1) الفروق، 62/1.

تَفَاصِيلِ الْأَقْيِسَةِ وَرُتَبِ الْعِلَلِ فِي نَظَرِ الشَّرْعِ عِنْدَ الْمُجْتَهِدِينَ"[1].

وللقرافي رحمه الله خصوصية في قضية التعليل، إذ إنه بخلاف كثير من العلماء يرى أن قصر التعليل على المعاملات المعقولة المعنى لا يناسب قدر الشريعة، ويخالف قاعدة الشرع المطردة في رعاية المصالح على سبيل التفضل، "فَإِنَّا إِذَا لَاحَظْنَا الشَّرَائِعَ وَجَدْنَاهَا مَصَالِحَ فِي الْأَغْلَبِ أَدْرَكْنَا ذَلِكَ وَخَفِيَ عَلَيْنَا فِي الْأَقَلِّ فَقُلْنَا ذَلِكَ الْأَقَلُّ مِنْ جِنْسِ ذَلِكَ الْأَكْثَرِ كَمَا لَوْ جَرَتْ عَادَةُ مَلِكٍ بِأَنْ لَا يَخْلَعَ الْأَخْضَرَ إلَّا عَلَى الْفُقَهَاءِ فَإِذَا رَأَيْنَا مَنْ خَلَعَ عَلَيْهِ الْأَخْضَرَ وَلَا نَعْلَمُ قُلْنَا هُوَ فَقِيهٌ طَرْدًا لِقَاعِدَةِ ذَلِكَ الْمَلِكِ وَكَذَلِكَ نَعْتَقِدُ فِيمَا لَمْ نَطَّلِعْ فِيهِ عَلَى مَفْسَدَةٍ وَلَا مَصْلَحَةٍ أَنَّهُ مَصْلَحَةٌ إنْ كَانَ فِي جَانِبِ الْأَمْرِ وَفِيهِ مَفْسَدَةٌ إنْ كَانَ فِي جَانِبِ النَّوَاهِي طَرْدًا لِقَاعِدَةِ الشَّرْعِ فِي رِعَايَةِ الْمَصَالِحِ وَالْمَفَاسِدِ عَلَى سَبِيلِ التَّفَضُّلِ لَا عَلَى سَبِيلِ الْوُجُوبِ الْعَقْلِيِّ كَمَا تَقُولُهُ الْمُعْتَزِلَةُ، وَكَذَا نَقُولُ فِي أَوْقَاتِ الصَّلَوَاتِ إنَّهَا مُشْتَمِلَةٌ عَلَى مَصَالِحَ لَا نَعْلَمُهَا وَكَذَلِكَ كُلُّ تَعَبُّدِيٍّ وَمَعْنَاهُ أَنَّ فِيهِ مَصْلَحَةً لَا نَعْلَمُهَا فَحِينَئِذٍ تَتَعَيَّنُ أَوْقَاتُ الْعِبَادَاتِ لِمَصَالِحَ فِيهَا..."[2].

- تقرير التلازم بين مراتب المصالح والمفاسد، وبين مراتب الأحكام،

---

(1) الفروق، 107/2.

(2) الفروق، 113/3.

حيث يقول: " إِنَّ الْأَوَامِرَ تَتْبَعُ الْمَصَالِحَ وَالنَّوَاهِي تَتْبَعُ الْمَفَاسِدَ وَكُلٌّ مِنْ الْمَصْلَحَةِ وَالْمَفْسَدَةِ إنْ كَانَ فِي أَدْنَى الرُّتَبِ كَانَ الْمُرَتَّبُ عَلَى الْمَصْلَحَةِ النَّدْبَ وَعَلَى الْمَفْسَدَةِ الْكَرَاهَةَ وَإِنْ كَانَ كُلٌّ مِنْهُمَا فِي أَعْلَى الرُّتَبِ كَانَ الْمُرَتَّبُ عَلَى الْمَصْلَحَةِ الْوُجُوبَ وَعَلَى الْمَفْسَدَةِ التَّحْرِيمَ ثُمَّ أَنَّ كُلًّا مِنْ مَصْلَحَةِ النَّدْبِ وَمَفْسَدَةِ الْكَرَاهَةِ تَتَرَقَّى فَيَرْتَقِي النَّدْبُ بِارْتِقَاءِ مَصْلَحَتِهِ حَتَّى يَكُونَ أَعْلَى مَرَاتِبِ النَّدْبِ يَلِي أَدْنَى مَرَاتِبِ الْوُجُوبِ وَيَرْتَقِي الْمَكْرُوهُ بِارْتِقَاءِ مَفْسَدَتِهِ حَتَّى يَكُونَ أَعْلَى مَرَاتِبِ الْمُكَرَّرَةِ يَلِي أَدْنَى مَرَاتِبِ التَّحْرِيمِ فَالْمَصْلَحَةُ الَّتِي تَصْلُحُ لِلنَّدَبِ لَا تَصْلُحُ لِلْوُجُوبِ لَا سِيَّمَا إنْ كَانَ النَّدْبُ فِي الرُّتْبَةِ الدُّنْيَا فَإِنَّ الشَّرْعَ خَصَّصَ الْمَرْتَبَةَ الْعُلْيَا مِنْ الْمَصَالِحِ بِالْوُجُوبِ وَحَثَّ عَلَيْهَا بِالزَّوَاجِرِ صَوْنًا لِتِلْكَ الْمَصْلَحَةِ عَنْ الضَّيَاعِ كَمَا أَنَّ الْمَفْسَدَةَ الَّتِي تَصْلُحُ لِلْمَكْرُوهِ لَا تَصْلُحُ لِلتَّحْرِيمِ لَا سِيَّمَا إنْ كَانَ الْمَكْرُوهُ فِي الرُّتْبَةِ الدُّنْيَا فَإِنَّ الشَّرْعَ خَصَّصَ الْمَفَاسِدَ الْعَظِيمَةَ بِالزَّجْرِ وَالْوَعِيدِ حَسْمًا لِمَادَّةِ الْفَسَادِ عَنْ الدُّخُولِ فِي الْوُجُودِ تَفَضُّلًا مِنْهُ تَعَالَى عِنْدَ أَهْلِ الْحَقِّ لَا وُجُوبًا عَقْلِيًّا كَمَا قَالَتْ الْمُعْتَزِلَةُ وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ تَعَالَى لَمْ يُرَتِّبْ ذَلِكَ".

- تمييزه بين مقامات التصرفات النبوية: قال القرافي: " (الْفَرْقُ

السَّادِسُ وَالثَّلَاثُونَ بَيْنَ قَاعِدَةِ تَصَرُّفِهِ - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - بِالْقَضَاءِ وَبَيْنَ قَاعِدَةِ تَصَرُّفِهِ بِالْفَتْوَى وَهِيَ التَّبْلِيغُ وَبَيْنَ قَاعِدَةِ تَصَرُّفِهِ بِالْإِمَامَةِ) اعْلَمْ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ- صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - هُوَ الْإِمَامُ الْأَعْظَمُ وَالْقَاضِي الْأَحْكَمُ وَالْمُفْتِي الْأَعْلَمُ فَهُوَ - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - إمَامُ الْأَئِمَّةِ وَقَاضِي الْقُضَاةِ وَعَالِمُ الْعُلَمَاءِ فَجَمِيعُ الْمَنَاصِبِ الدِّينِيَّةِ فَوَّضَهَا اللَّهُ تَعَالَى إلَيْهِ فِي رِسَالَتِهِ وَهُوَ أَعْظَمُ مِنْ كُلِّ مَنْ تَوَلَّى مَنْصِبًا مِنْهَا فِي ذَلِكَ الْمَنْصِبِ إلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ فَمَا مِنْ مَنْصِبٍ دِينِيٍّ إلَّا وَهُوَ مُتَّصِفٌ بِهِ فِي أَعْلَى رُتْبَةٍ غَيْرَ أَنَّ غَالِبَ تَصَرُّفِهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - بِالتَّبْلِيغِ لِأَنَّ وَصْفَ الرِّسَالَةِ غَالِبٌ عَلَيْهِ ثُمَّ تَقَعُ تَصَرُّفَاتُهُ - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - مِنْهَا مَا يَكُونُ بِالتَّبْلِيغِ وَالْفَتْوَى إجْمَاعًا وَمِنْهَا مَا يُجْمِعُ النَّاسُ عَلَى أَنَّهُ بِالْقَضَاءِ وَمِنْهَا مَا يُجْمِعُ النَّاسُ عَلَى أَنَّهُ بِالْإِمَامَةِ وَمِنْهَا مَا يَخْتَلِفُ الْعُلَمَاءُ فِيهِ لِتَرَدُّدِهِ بَيْنَ رُتْبَتَيْنِ فَصَاعِدًا فَمِنْهُمْ مَنْ يَغْلِبُ عَلَيْهِ رُتْبَةٌ وَمِنْهُمْ مَنْ يَغْلِبُ عَلَيْهِ أُخْرَى ثُمَّ تَصَرُّفَاتُهُ - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - بِهَذِهِ الْأَوْصَافِ تَخْتَلِفُ آثَارُهَا فِي الشَّرِيعَةِ...".[1]

---

(1) الفروق،205/1. يرى ابن الشاط أن القرافي لم يحرر جيدا المسألة - على أهميتها- ولذلك فقد تولى ذلك في تعقيبه عليه في إدرار الشروق على أنواء الفروق حين قال: " قُلْت لَمْ يُجَوِّدْ التَّعْرِيفَ بِهَذِهِ الْمَسَائِلِ وَلَا أَوْضَحَهَا كُلَّ الْإِيضَاحِ وَالْقَوْلُ الَّذِي يُوَضِّحُهَا هُوَ أَنَّ الْمُتَصَرِّفَ فِي الْحُكْمِ الشَّرْعِيِّ إمَّا أَنْ يَكُونَ تَصَرُّفُهُ فِيهِ بِتَعْرِيفِهِ وَإِمَّا أَنْ يَكُونَ بِتَنْفِيذِهِ فَإِنْ كَانَ تَصَرُّفُهُ فِيهِ بِتَعْرِيفِهِ فَذَلِكَ هُوَ الرَّسُولُ إنْ كَانَ هُوَ الْمُبْلِغَ عَنْ اللَّهِ تَعَالَى وَتَصَرُّفُهُ هُوَ الرِّسَالَةُ وَإِلَّا فَهُوَ الْمُفْتِي وَتَصَرُّفُهُ هُوَ الْفَتْوَى وَإِنْ كَانَ تَصَرُّفُهُ فِيهِ بِتَنْفِيذِهِ فَإِمَّا أَنْ يَكُونَ تَنْفِيذُهُ ذَلِكَ بِفَصْلٍ وَقَضَاءٍ وَإِبْرَامٍ وَإِمْضَاءٍ وَإِمَّا أَنْ لَا يَكُونَ كَذَلِكَ فَإِنْ لَمْ يَكُنْ كَذَلِكَ فَذَلِكَ هُوَ الْإِمَامُ وَتَصَرُّفُهُ هُوَ الْإِمَامَةُ وَإِنْ كَانَ كَذَلِكَ فَذَلِكَ هُوَ الْقَاضِي وَتَصَرُّفُهُ هُوَ الْقَضَاءُ. قَالَ: (الْمَسْأَلَةُ الْأُولَى) قُلْت التَّقْسِيمُ الَّذِي ذَكَرْته قَدْ أَتَى عَلَى مَا ذَكَرَهُ فِيهَا مَعَ أَنَّ مَا ذَكَرَهُ يُعْطِي ذَلِكَ الْمَعْنَى لَكِنَّ مَا ذَكَرْته مِنْ التَّقْسِيمِ أَمَسُّ بِالتَّحْرِيرِ وَأَقْرَبُ إلَى الْإِيضَاحِ". حاشية ابن الشاط على الفروق،205/1-206.

المقصود بالتصرفات النبوية عموم ما صدر عن النبي صلى الله عليه وسلم، وهذا التمييز راجع إلى وعي دقيق بأن ما يصدر عن النبي عليه السلام ليس على وزان واحد من الدلالة والإلزام الشرعي، والشاهد عليه قرائن الأحوال والسياقات.

وعناية القرافي بهذا الجانب يؤكد ملاحظته للخلل المنهجي في التعامل مع المنقول عن النبي عليه السلام، وإنزاله منزلة واحدة، مما يفضي إلى إخلال بمقاصد الشارع من أقواله وأفعاله وتصرفاته، ويعمي على منهجه ومعهوده في التشريع، وفصل بين الأسباب وبين المسببات، وعدم مراعاة الأحوال الخاصة، أو قضايا الأعيان وغير ذلك.

إن هذا الموضوع لم يكن عند المتقدمين يستدعي التفصيل وإن استدعى التأصيل، ويكفي شاهدا عندنا أن الإمام مسلما عنون في صحيحه بعنوان يؤكد حضور هذا التفريق في الرواية والدراية، حيث في كتاب الفضائل وضع باب عنونه ب: "وجوب امتثال ما قاله شرعا دون ما ذكره صلى الله عليه وسلم من معايش الناس على سبيل الرأي"، بل الأكثر من ذلك والأوضح، أن الصحابة رضوان الله عليهم كثيرا ما سألوا النبي عليه السلام عن جهة قوله وأمره وتصرفه، أهو على سبيل الوحي أم هو على سبيل الرأي حتى يعلموا هل يبدون رأيهم أم يتوقفوا عند الامتثال، وذلك تراه ثابتا في

غزوة بدر، وغزوة الأحزاب، وفي صلح الحديبية، وقد وقفت على شيء من ذلك حين تحليل بعض تصرفات خلفاء النبي عليه السلام، وتبين لك في موضعه هذا الوعي النافذ، فافهم ما هنا على ما كان هناك.

وتنبع أهمية هذا التحرير القرافي من الحاجة الملحة في عصرنا الحاضر خصوصا إلى منهجية التعامل مع النصوص الشرعية، ومعرفات المحددات التي يتم على أساسها تنزيلها على أرض الواقع وهذا ما تجده هما كبيرا لدى شيخنا بن بيه حفظه الله، وعالجه في تنبيه المراجع عند تناوله للمحددات المنهجية لتنزيل النص على الواقع في سياق التصدي للظاهرية الفجة المعاصرة غير المنضبطة "المنبتة عن المنهج الأصولي والفقهي الذي يتعامل مع النصوص...". [1]

- التدقيق في مسألة الوسائل والمقاصد: كان هذا من أهم ما أسهم به القرافي رحمه الله في إنضاج النظرية المقصدية، وهذا إن شئت أن تجعله في نسق فكري قرافي واحد، فلن تجد من تقوى حجته على رده، لأنك إذا تأملت ذخيرته، وفروقه، وشرحه لتنقيح الفصول، وجمعت بينها وبين ما أثبته في كتاب "الإحكام في تمييز الفتاوى عن الأحكام، وتصرفات القاضي والإمام"، ستلمس عقلية

(1) تنبيه المراجع، ص: 27، وانظر المحددات المنهجية ابتداء من ص: 28.

تشريعية تعتمد منطق التصنيف والتمييز بين القضايا، ورغم أن موضوع المقاصد عند القرافي ارتبط وثيقا بالقياس، إلا أنه من الإجحاف أن تبني موقفه في ذهنك لمجرد هذا.

فموضوع الوسائل يثبت أن البعد التعليلي عند القرافي أوسع مما يمكن أن يَعِنَّ لك بادي الرأي، لربطه إياه بإثبات الحِكم في الأحكام التي لا تفضي بذاتها إلى المصلحة أو المفسدة، وذلك باعتبار أن سلامة التصرف المحقق للإباحة أو الوجوب أو الندب لا يرتبط فقط بصورته، وكذلك التصرف المحقق للكراهة أو الحرمة، لا يتوقف الاعتباران فيه على صورته فقط، بل لربما كان وراء الحكم بالإذن في التصرف أو عدم الإذن فيه أمر خارج عن ذات التصرف، وهو وسيلته وذريعته التي تفضي إلى المآل المتعلق به، والذي على أساسه يكون الحكم عليه، واعكس ذلك أيضا في الحديث عن علاقة الوسيلة بمقصدها حين تقرر أن للوسائل أحكام مقاصدها. وهذا يبدو واضحا جليا عند القرافي في الفرق الثامن والخمسين [1] الذي بين فيه الفرق بين قاعدة المقاصد وقاعدة الوسائل، حيث كان توسع القرافي فيه أساسا لموضوع الذرائع عند ابن القيم الحنبلي، وابن جزي المالكي، والسبكي الشافعي، والشاطبي المالكي، وابن عاشور المالكي.

---

(1) الفروق، 41/2.

فائدة ما قرره القرافي في هذا الموضوع، يمكن أن نلخصها في الآتي:

- تصور حكم الوسيلة باستقلالها عن المقصد قد يتغير تماما حين ترتبط به، وبالتالي فإن المقصد هو الذي يثبت حكمها أو ينفيه، وهنا مدخل العلاقة بين المقاصد والوسائل، وبين الحاجة والضرورة، ومسألة ما هو محرم تحريم مقاصد، وما هو محرم تحريم وسائل.
- استثمار علاقة المقاصد والوسائل في موضوع التجاذب بين الجزئي والكلي، وهو أمر قل من التفت إليه، بل يمكن أن نقول نذُر من استثمره في موضوع الكلي والجزئي، وستقف عليه في موضعه من هذا العمل إن شاء الله تعالى.

■ الفرع الثالث: إلى الديار العراقية

■ أبو الربيع سليمان بن عبد القوي الصرصري الطوفي الحنبلي (716 هـ):

"الأصلح من المصلحة غاية المصلحة"[1]

رغم أن شيخنا العلامة عبد الله بن بيه حفظه الله لم يُعرِّج على أبي الربيع في حديثه عن مسيرة المقاصد، فإننا لم نجد بُدّا -بعد تردد- من أن

(1) التعيين في شرح الأربعين، ص: 241.

يكون له حضور في هذا السياق، لأن شخصيته العلمية ألقت بظلالها على الجدل الأصولي خلال هذه الفترة، وليس يهمنا هنا موقف أتباع المذاهب السُّنية منه قدمائهم ومعاصريهم، وليس يُحفزنا عناية بعض المنتسبين للتشيع به، ولا احتفاء بعض التيارات الفكرية والأيديولوجية منذ بداية القرن الماضي بنظريته في المصلحة باعتبارها نظرية مناسبة للعصر، كل هذا ليس يعنينا إلا بالقدر الذي يمكن من خلاله أن نعرف أثر الطوفي في مسيرة المقاصد.

وسواء أَسَلَّمْنَا بتَطَوُّحِ الطوفي بين التسنن والتشيع أم لم نُسَلِّم به، أو قلنا بقول من وصفه بالضعف العلمي والوهن المذهبي أم لم نقل به، فإن واجبك أن تُنصِفَ الرجل بأن تنظر إليه من خلاله هو نفسه، وهذه آثاره شاهدة عليه، أما الحكم عليه فليس هذا من شأني ولا شأنك هنا، إنما قصارى ما أستطيعه وإياكَ أن نفهم عنه منه، ونعرف نظريته من خلال بعض الإشارات الواردة في كتبه ومؤلفاته. ولذلك، ليكن أهم ما نباشره في حديثنا عن أبي الربيع ما أحدثه من اهتزاز في ساحة الجدل الأصولي. فقد بلغت شخصيته حدًّا من الجرأة العلمية جعلته يتفرد بنظريته الخاصة في مبحث علاقة النص الشرعي بالمصلحة تقديما وترجيحا، حدٌّ ستدركه إذا يَمَّمْت نحو كتابِه «التعيين شرح الأربعين» الذي شرح فيه «الأربعين النووية» للإمام أبي زكرياء محيي الدين يحيى بن شرف النووي الشافعي (676هـ).

ولكيلا نَعُودَ على حظ أبي الربيع بالنقص في سياق الحديث عن مسيرة العمل بالمقاصد، فإن من حقه علينا أن ندعه يتكلم عن نظريته بنفسه في شرحه حديث النبي ': «لا ضَرَرَ وَلَا ضِرَارَ»، وهو الحديث الثاني والثلاثون من الأربعين، ثم بعد ذلك نرى ما يمكن أن نفيده.

كان أبو الربيع على وعي تام بأن ما سيُسطره في «التعيين» مخالف لما هو معهود، وتحس ذلك منه في مفتتح شرح حين يقول: "أما بعد: فهذا- إن شاء الله - إملاء نافع وتأليف جامع، يشتمل على شرح الأحاديث الأربعين التي جمعها الشَّيخ الإمام العالم الفاضل محيي الدين أبو زكريَّا يَحْيَى النواوي وعن سائر علماء المسلمين. إذ كانت كالمعين والينبوع لعلم الأصول والفروع، موضحا لما تضمنته من المشكلات والغوامض، كاشفا عمَّا اشتملت عليه من السنن والفرائض، باحثا عن ألفاظها ومعانيها، مستخرجا لأسرارها المودَعَةِ فيها، جاليا لعرائسها على الخُطَّابِ، مُبَرِزًا لنفائسها من وراء حجاب الخطاب، صادعًا عن الحق بالبرهان، ملغيًا لما ألغاه الدليل فَوَهَنَ وهَانَ، معتمدًا في ذلك على ما قيل عن أهل الفضائل والعقول: العلم ما قام عليه الدليل، والنافع منه ما جاء به الرسول. وأرجو من الله أن يأتي هذا الإملاء بَحرًا يقذف يتائم دُرَرِه، ويُنافَسُ في لآلئِه وجواهره، وأن يكون كالقاعدة الكلية للدين، والمرتِع المَرِي والمشرَبِ الرَّوِي لطلبة المسلمين، فأوصيك أيها الناظر فيه المُجيلُ طرفَهُ في أثنَائِه ومَطَاوِيه، ألا تسارع فيه إلى إنكار

خلاف ما أَلِفَهُ وهمك، وأحَاطَ به عِلمُك. بل أجِد النَّظرَ وَجَدده، وأَعِد الفِكرَ ثم عاوده، فإنّك حينئذٍ جدير بحصول المراد. ومن يهد الله فما له من مُضِلٍّ، ومن يضلل الله فما له من هادٍ".[1]

ها أنت ترى أبا الربيع متوجسا، وفي الآن نفسه متحفزا؛ لقناعته أن ما أداه إليه نظره وتدبره مبْنِيٌّ على الحجة والبرهان، ولا يطعن في دليله وبرهانه أنه أتى على غير مألوف أو معهود، وهو ما صدق ظنه حين توالت عليه ردود العلماء في عصره وبعده، بين مُنْصِفٍ مُلْتَمِسٍ للعذر له مُقِرٍّ بما رآه صوابا عنده، رادٍّ ما بطُلَ في نظره، وبين متشدد في الحكم عليه حَدَّ الغلو[2].

## -الفرع الرابع: إلى الديار الشامية

أبو عبد الله محمد بن أبي بكر الزُّرعي الدمشقي الحنبلي المعروف بابن قيم الجوزية (751هـ)

أدى ابن القيم مهمته في مسار إنضاج النظرية المقصدية، وذلك من خلال كتابه "إعلام الموقعين عن رب العالمين"، ولتعرف موقعه في موضوعنا هنا يكفي أن تنظر إليه وهو بين العز بن عبد السلام الشافعي وتلميذه

(1) التعيين في شرح الأربعين، للطوفي، ص: 1-2

(2) سنقف على ملامح نظرية الطوفي في القضية الأولى من المشهد الثالث عن موازنات المقاصد.

القرافي المالكي، وبين الإمام محمد بن محمد المقَّري التلمساني المتوفى سنة 759، فقد أراد الله أن يكون المقري صلة الوصل بين ابن القيم وبين الشاطبي شمس الأئمة الذين رسخوا مقاصد الشريعة في سياقها الأصولي والتطبيقي، وفي سياق تفعيلها ضمن عملية إنتاج الحكم الشرعي، وهذا يتضح جليا حين تفكيك بنية المؤثرات المعرفية على عمل الشاطبي، إذ كما فاء الشاطبي إلى ظل الغزالي، واستضاء بالقرافي وشيخه العز، استعان بكثير مما حرره ابن القيم خاصة في موضوع تعليل الأحكام، وهو المبحث الذي استفاض فيه ابن القيم وأتعب فيه قلمه وعقله تأصيلا وتفصيلا من منطلق أن "الشريعة شرعها الذي علم ما في ضمنها من المصالح والحكم والغايات المحمودة"[1] ، وأن علل الشريعة مرجعها "إلى المشيئة الإلهية المقرونة بالحكمة والرحمة والعدل والمصلحة والإحسان ووضع الأشياء في مواضعها، وتنزيلها منازلها"[2]، وهو معنى ستجده حاضرا دائما في كتابه إعلام الموقعين، وفي معظم كتبه الأخرى خاصة "شفاء العليل في مسائل القضاء والقدر والحكمة والتعليل".

- محورية التعليل عند ابن القيم: لقد ذهب ابن القيم مذهبا عميقا في تعليل الأحكام، إلى درجة تتبع الجزئيات التعبدية، وتوجيهها، معتبرا أن

(1) إعلام الموقعين، 516/2.

(2) - مدارج السالكين في مراتب السائرين، 378/4.

ما لم تستطع العقول تعليله فهو راجع إلى قصورها لا إلى نقص في الشرع، لذلك تراه تفنن في إثبات التعليل باستقراء مواقعه في الكتاب والسنة، واسترسل في الكشف عن العلل وإظهار الأوصاف المؤثرة في أدنى موضع تظهر فيه وإن ضعفت، ومستنده في ذلك ربطه بين التعليل والتقصيد وبين الأسماء والصفات الإلهية، ومعهوده سبحانه في أقواله وأفعاله، ذلك أن الباري عز وجل "إذا ظهر مراده، ووضَحَ بأيِّ طريق كان؛ عُمِلَ بمقتضاه، سواء كان بإشارة، أو كتابة، أو إيماء أو دلالة عقلية، أو قرينة حاليَّة، أو عادة له مطّردة لا يُخِلُّ بها، أو مِنْ مُقتضى كماله وكمال أسمائه وصفاته، وأنه يمتنع منه إرادة ما هو معلوم الفساد، وترك إرادة ما هو متيقن مصلحته، وأنه يستدل على إرادته للنظير بإرادة نظيره ومثله وشبهه، وعلى كراهة الشيء بكراهة مثلة ونظيره ومشبهه، فيقطع العارفُ به وبحكمته وأوصافه على أنه يريد هذا ويكره هذا، ويحبُّ هذا ويبغض هذا، وأنت تجد من له اعتناءٌ شديد بمذهب رجل وأفتى له كيف يفهم مراده من تصرفه ومذهبه، ويخبر عنه بأنه يفتي بكذا، ويقوله، وأنه لا يقول بكذا ولا يذهب إليه...[1]"، "وحسبُ العقول الكاملة الفاضلة أن أدركَت حُسْنَها، وشَهِدت بفضلها، وأنه ما طَرَق العالمَ شريعةٌ أكملُ ولا أجلَّ ولا أعظمُ منها. فهي نفسُها الشاهدُ والمشهودُ له، والحجَّةُ والمحتجُّ له، والدَّعوى والبرهان، ولو لم

(1) إعلام الموقعين، 385/2.

يأت المرسَلُ ببرهانٍ عليها لكفى بها برهانًا وآيةً وشاهدًا على أنها من عند الله، وكلُّها شاهدةٌ له بكمال العلم، وكمال الحكمة، وسَعة الرحمة والبرِّ والإحسان، والإحاطة بالغيب والشَّهادة، والعلم بالمبادئ والعواقب، وأنها مِنْ أعظم نِعَمه التي أنعَم بها على عباده...[1]"، "فَطَيُّ بساط الأسباب والعلل تعطيل للأمر والنهي والشرائع والحكم".[2]

- عناية ابن القيم بمقاصد المكلفين وطرق الكشف عنها: وذلك حين جعل العبرة بالمقاصد لا بالأقوال أو الأفعال، وبالتالي إذا تعارض اللفظ أو الفعل مع القصد كان الحكم للقصد سلبا أو إيجابا، وهو بذلك غالبا يعيب على أرباب اللفظ إغراقهم في اعتبار الألفاظ في الأحكام والفتاوى والأقضية، وإهمالهم كيفيات العلم بمراد المتكلم الأخرى، وإن كان لا يبرئ أهل المعاني من مثارات الغلط المخلة بفهم مرادات المتكلمين على اعتبار أنها تعرف " تارة من عموم لفظه، وتارة من عموم علته، والحوالة على الأول أوضح لأرباب الألفاظ، وعلى الثاني أوضح لأرباب المعاني والفهم والتدبر، وقد يعرض لكل من الفريقين ما يخيل بمعرفة مراد

(1) مفتاح دار السعادة، 853/2.

(2) مدارج السالكين في مراتب السائرين، 375/4.

المتكلم، فيعرض لأرباب الألفاظ التقصير بها عن عمومها، وهضمها تارة، وتحميلها فوق ما أريد بها تارة. ويعرض لأرباب المعاني فيها نظير ما يعرض لأرباب الألفاظ. فهذه أربع آفات هي منشأ غلط الفريقين".[1]

وإلحاقا بهذا، ترى ابن القيم يؤكد على أن مقصد المكلف مرتبط بنوعين من الإرادات: إرادة التكلم باللفظ اختيارا، وإرادة موجبه ومقتضاه، وعنده أن "إرادة المعنى آكد من إرادة اللفظ؛ فإنه المقصود، واللفظ وسيلة...[2]" وإذا انعدمت النية قُرِن المقصد بالمثير عليه باعتباره بساطا له فتؤثر فيه تعميما، وإطلاقا، وتقييدا.

- عناية ابن القيم بتحرير مفهومي الذرائع والحيل: إن كان العز بن عبد السلام قد استأنف الحديث عن موضوع الوسائل، ووسع البحث في ذلك القرافي من بعده، فإن ابن القيم قد زاد في تفصيل ذلك في "إعلام الموقعين"، خاصة أنه ربط الوسائل والذرائع بموضوع الحيل، وفصل الحديث عن أنواع الحيل وأقسامها الأربعة: المحرمة، والمباحة في نفسها المحرمة لمقصدها، والموضوعة

(1) إعلام الموقعين، 29/1.

(2) إعلام الموقعين، 447/4.

للمشروع لكن توصل بها إلى ممنوع، والمقصود بها أخذ حق، أو دفع باطل، أو رفع ظلم واقع، أو متوقع...

- **معايير الحكم على التقصيد عند ابن القيم:** العدل والرحمة **والمصلحة والحكمة:**

يمكن أن نعد هذا من أهم حسنات الإمام ابن القيم رحمه الله، ذلك أنه جعل العدل والرحمة والمصلحة والحكمة معايير وزن المقاصد والأفعال والتصرفات، وهي أربع وإن لم يقتصر إيراده لها في سياق المقاصد فقط، إلا أن لها خصوصية عنده في التناول، حين جعلها ضابطا للتعامل مع الواقع وتغيره زمانا ومكانا وإنسانا، ونيات وأحوالا وعوائد وأعرافا، إذ هذه الأربع هي المحتكمات التي يحتكم إليها في كل نظر فقهي، وبدون حصولها مجتمعة يعود هذا النظر على مقاصد الشارع بالإبطال والإخلال، فالأصل أن "الشريعة مَبْنَاها وأساسَهَا على الحِكم ومصالح العباد في المعاش والمعاد، وهي عَدْلٌ كلُّها، ورحمةٌ كلها، ومصالحُ كلها، وحكمةٌ كلها؛ فكل مسألة خرجت عن العدل إلى الجَوْر، وعن الرحمة إلى ضدها، وعن المصلحة إلى المفسدة، وعن الحكمة إلى العبث؛ فليست من الشريعة وإن أُدخلت فيها بالتأويل، فالشريعة عَدْل الله بين عباده، ورحمته بين خلقه، وظله في أرضه، وحكمته الدالة عليه وعلى صدق رسوله -صلى الله عليه وسلم- أتَمَّ

دلالةٍ وأصدقَهَا".[1]

## الفرع الخامس: عودة إلى البلاد الأندلسية

أبو إسحاق إبراهيم موسى اللخمي الشاطبي المالكي (791هـ):

فألقت عصاها واستقر بها النوى... كما قر عينا بالإياب المسافر

وصلنا الآن إلى الفترة التي استوت فيها "المقاصد" على سوقها، بفضل أن أودية جهود المتقدمين التي سالت بقدرها عبر مجاري الزمن، وجدت في عقل أبي إسحاق الشاطبي مصبا لها، فقد استطاع الشاطبي أن يستوعب عمل المتقدمين عبر المراحل التي وقفت عليها، وتمكن من إنضاج النظرية المقصدية ضمن بيئتها الأصولية.

- **أصل التعليل:** المدخل إلى النظرية الشاطبية

كان مدخل الشاطبي إلى المقاصد من "فكرة التعليل" التي كانت محل تجاذب، وأخذ ورد بين المذاهب الإسلامية، وكان لها حضورها القوي في السياقات العقدية والتشريعية، إذ إنها متعلقة بالله تعالى وأسمائِه وصفاته، وكمالِ وجلال ذاته، وبأفعاله وأحكامه، وتعليل كل ذلك بالعلل العقلية مما هو مبثوث في كتب علم الكلام والجدل العقدي المتعلق بتعليل الأفعال

(1) إعلام الموقعين، 4/337.

الإلهية بالحِكم والمصالح، أو التعليل بالبواعث والأغراض.

وقبل الخوض في بعض ملامح الإبداع الشاطبي حسب الإمكان، اعلم أن مذاهب العلماء في مسألة تعليل أفعال الله أربعة، وبما أن الحديث عن تعليل الأفعال ليس هو موضوعنا أصالة، فإننا نلخصها دون عناية بالحكم عليها أو بردود بعضهم على بعض:

**1 - المذهب الأول:** مذهب المعتزلة، وهو القول بالتعليل وجوبا، غير أن التعليل عندهم لا يرتبط بقياس إذ فريق كبير منهم من نفاته، ولا يرتبط أيضا بموضوع "المقاصد" كنظرية، بل مذهبهم في التعليل مذهبهم هنا منسجم مع مذهبهم في قضية التحسين والتقبيح العقليين، ومسألة الصلاح والأصلح الواجب على الله تعالى، فمقتضى الحكمة الإلهية وجب تنزيها له تعالى ألا تجري أفعاله سبحانه إلا على مجرى الدواعي والأغراض والبواعث الحسنة، فلا يقع منه فعل سهوا أو خطأ أو نسيانا، فكان فعله واجبا لغرض جالب للنفع أو دافع للضر لا لنفسه، ولكن لخلقه، وإلا اتصف بصفة النقص المناقضة لصفة الكمال الواجبة له.[1]

**2 - المذهب الثاني:** مذهب الماتريدية، وهو القول بتعليل أفعال الله تعالى تفضلا وإحسانا منه سبحانه، مع مراعاة أنهم وإن قالوا بإدراك العقل

(1) المجموع في المحيط بالتكليف، للقاضي عبد الجبار، ص: 257، وشرح الأصول الخمسة، ص: 79.

للحسن والقبح إلا أنه حكم قبل ورود الشرع.[1]

**3 - المذهب الثالث:** مذهب الأشاعرة، فهم يرون استحالة تعليل أفعال الله تعالى بالأغراض والبواعث، ومن ثم لا يلزمه سبحانه ولا يجب عليه رعاية الحكمة في فعله[2] ، لأنه لو كان كذلك لنافى الكمال الواجب له سبحانه.

**4 - المذهب الرابع:** مذهب الظاهرية الذين ينفون مطلقا أن تكون أفعال الله وأحكامه معللة، ولذلك تجد الإمام ابن حزم الظاهري يعنون في كتابه "الإحكام في أصول الأحكام" بإبطال القول العلل في جميع أحكام الدين[3] هذه خلاصة المذاهب في مسألة التعليل، ويهمنا منها ونحن بصدد الحديث عن الشاطبي مذهب الأشاعرة، وذلك باعتبار مذهب العقدي الأشعري، إذ رغم قول الأشاعرة بتعليل الشريعة إلا أنهم ليسوا على وزان واحد في النظر إليها، وفي تفسير مضمونها ومظاهرها ومسالكها، وخاصة مسلك المناسبة.

(1) كشف الأسرار شرح أصول البزدوي، لعلاء الدين البخاري الحنفي، 183/1، و230/4.

(2) أبكار الأفكار، لسيف الدين الآمدي، 316/1.

(3) الإحكام في أصول الأحكام، 76/8.

عند التأمل في هذه المذاهب الأربعة وتفصيلاتها، ودون تفصيل غير مناسب لهذا السياق، تنحصر فكرة التعليل في الأسئلة الآتية:

هل أحكام الشرع معللة كلها، أم أن الأصل فيها فقط التعليل؟

- هل المصلحة المعلل بها عائدة إلى الله أم إلى العبد؟

- هل يبنى التعليل فقط على مجرد الظن؟ وذلك باعتبار أن ربط الحكم بعلته أو مصلحته أمر ظني غير مقطوع به.

على هذه الأسئلة تفرعت مجموعة من القضايا في علم الكلام[1]، كما انبنت عليها مسألة خلافية بين الأشاعرة أنفسهم في تعليل الأحكام بالحِكم والمصالح، مع اتفاقهم شبه التام على رد مسألة التحسين والتقبيح العقليين التي بنى عليها المعتزلة جزءا من عقيدتهم الكلامية، ولعل من فَطَرَ هذا الخلاف وبدأه هو الإمام فخر الدين الرازي، إذ رغم أنه من مدرسة المتكلمين القائلين بالقياس والتعليل بالمناسبة التي تفيد الظن الواجب العمل به، إلا أنه يقطع بأن أفعال الله تعالى لا تعلل[2]، وفي ذلك يقول: "المناسبة تفيد ظن العلية، والظن واجب العمل به، بيان الأول من وجهين: الأول: أن الله تعالى شرع الأحكام لمصلحة العباد، وهذه مصلحة، فيحصل ظن أن الله

(1) سنقف على بعض منها في ختام هذا المشهد.

(2) المحصول في علم الأصول، 1260/3

تعالى إنما شرعه لهذه المصلحة، فهذه مقدمات ثلاث لا بد من إثباتها بالدليل..."[1]. ثم فصل الرازي في أدلة رده تعليل أفعال الله تعالى، أهمها صفات الكمال الإلهي، وأن "الإله سبحانه وتعالى لما كان منزها عن المصالح والمفاسد بالكلية، ثم رأينا أن الغالب في أفعاله ما لا يكون مصلحة للخلق، كيف يغلب على الظن كون أفعاله وأحكامه معللة بالمصالح؟[2] ".

صحيح أن الرازي يثبت المناسبة دليلا على العلية، لكن هذا لا يطعن في قطعه حسب قوله- بأن أحكام الله تعالى لا تُعلل بالأغراض، وهذا بناء على أن دوام النظام غير واجب على الله تعالى، لكن لما اطردت عادة الله بأن تقترن الأحكام والمصالح دون انفكاك، ظن الناس أن "تكرير الشيء مرارا كثيرة، يقتضي ظن أنه متى حصل لا يحصل إلا على ذلك الوجه"[3]، لكنه يقول ردا على هذا: "إنا لما تأملنا الشرائع وجدنا الأحكام والمصالح متقارنين، لا ينفك أحدهما عن الآخر، وذلك معلوم بعد استقرار أوضاع الشرائع، وإذا كان كذلك، كان العلم بحصول هذا مقتضيا ظن حصول الآخر وبالعكس، من غير أن يكون أحدهما مؤثرا في الآخر وداعيا إليه...". [4]

(1) المحصول، 1255/3

(2) المحصول، 1269/3

(3) - المحصول، 1260/3

(4) المحصول، 1260/3

ما كان ينبغي لنا في مهيع معرفة مدخل الشاطبي إلى "المقاصد" إلا من باب الرازي؛ لسبب يرجع إلى الشاطبي نفسه، وذلك حين ألزمنا بذلك حين قال:" وَزَعَمَ الْفَخْرُ الرازي أن أَحْكَامَ اللهِ لَيْسَتْ مُعَلَّلَةً بِعِلَّةٍ أَلْبَتَّةَ، كَمَا أَنَّ أَفْعَالَهُ كَذَلِكَ، وَأَنَّ الْمُعْتَزِلَةَ اتَّفَقَتْ عَلَى أَنَّ أَحْكَامَهُ تعَالَى مُعَلَّلَةٌ بِرِعَايَةِ مَصَالِحِ الْعِبَادِ، وَأَنَّهُ اخْتِيَارُ أَكْثَرِ الْفُقَهَاءِ الْمُتَأَخِّرِينَ، وَلَمَّا اضْطُرَّ فِي عِلْمِ أُصُولِ الْفِقْهِ إِلَى إِثْبَاتِ الْعِلَلِ لِلْأَحْكَامِ الشَّرْعِيَّةِ، أُثْبِتَ ذَلِكَ عَلَى أَنَّ الْعِلَلَ بمعنى العلامات المعرفة للأحكام خاصة، وَلَا حَاجَةَ إِلَى تَحْقِيقِ الْأَمْرِ فِي هَذِهِ الْمَسْأَلَةِ. وَالْمُعْتَمَدُ إِنَّمَا هُوَ أَنَّا اسْتَقْرَيْنَا مِنَ الشَّرِيعَةِ أَنَّهَا وُضِعَتْ لِمَصَالِحِ الْعِبَادِ اسْتِقْرَاءً لَا يُنَازِعُ فِيهِ الرَّازِيُّ وَلَا غَيْرُهُ".

فالشاطبي مباشرة بعد تقريره نتيجة الاستقراء المفضية عنده إلى أن الشريعة أفعالا وأحكاما إلهيةً- معللةٌ بمصالح العباد، جعل الرازي هدفا لنقده ونقض ما قرره من عدم التعليل، وقد كان منسجما جدا مع غايته من تأليف "الموافقات" التي قامت على الموافقة بين مذهب الأحناف وبين مذهب المالكية، إذ بناء على الاستقراء أثبت أصل التعليل رابطا إياه بكون العلل باعثة على الحكم لا مجرد أمارة أو علامة، وهذا كان أول ما بدأ به شيخنا عبد الله بن بيه حفظه الله الحديث عن "تعريف المقاصد"، حيث قال: "إن لفظ المقاصد استعمل في كلام الفقهاء والأصوليين تارة لمقاصد الشريعة، أي: ما يقصد الشارع من عمل أو كف، أو ما يقصد بشرع

الحكم، وبعبارة أخرى: "مراد الحق سبحانه وتعالى في شرعه من الخلق"، وهو الذي تجليه العقول من نصوص الشرع؛ فيتماهى أحيانا بالعلل والحكم، مع اختلاف في بعض الشيات، وبخاصة عند من يرى -كالرازي- العلل مجرد أمارات وعلامات، وليست حكما وغايات".[1]

- تقديم الشاطبي "المقاصد" مفهوما وتعريفا وفق رؤيته الخاصة:

كثير من المعاصرين يعيب على الشاطبي رحمه الله أنه لم يعرف "المقاصد"، وكان هذا بالنسبة له أمرا كافيا ليطعن في المشروع الشاطبي وقيمته، بذريعة أنه: إذا لم يكن الشاطبي قدم تعريفا للمقاصد، فهذا يعني أنه لم يستطع بناء نظرية مقصدية حقيقية، وأنه لم يُنضِج صورتها وتعريفها، ولكن كما قال الخليل بن أحمد الفراهيدي مخاطبا من يلومه على حاله وهو يعاني إنضاج علم العروض:

لو كنت تعلم ما أقول عذرتني

لكن جهِلتَ مقالتي فعذَلتني

أو كنتَ تعلم ما تقول عذلتكا

وعلمتُ أنك جاهل فعذَرتُكا

نعم، لم يسلك الشاطبي مسلك المناطقة في تعريف الحدود

(1) مشاهد من المقاصد، ص: 31.

والمصطلحات، لا لعجز أو قصور، وإنما كان ذلك اختيارا منه وافق تصوره للمقاصد بناء وتبويبا، وتقسيما وتصنيفا. فإن كان ولا بد من محاكمة الشاطبي رحمه الله، فليُحاكم إلى منهجه، هل التزم به أم خالفه؟ وهو في مسألة الحدود والتعريفات لم يخل بما الأصل أنه عنده مطرد، فالمقاصد عنده تعرف من مجموع مباحثها، وبلغة العصر: من خلال كونها "مفهوما مركبا" يتم التعرف عليه من خلال مكوناته، وسياقاته، ومبررات صناعته حتى يصبح "المصطلح" علامته ورمزه كما سبق أن رأيت، فلم يكن رحمه الله حريصا على التمسك برسوم لفظية.

إن تقسيم الشاطبي المقاصد إلى مقاصد الشارع ومقاصد المكلف تقريب للمفهوم، وتفريعه مقاصد الشارع إلى ابتدائية، وإفهامية، وتكليفية، وامتثالية تقريب للمفهوم، وتصنيفه لها إلى أصلية وتابعة تقريب للمفهوم، وحرصه على وحدة نصوص الشريعة في الموافقات والاعتصام تقريب للمفهوم، وكذلك ما قرره في مسالك الكشف عن المقاصد، وفي معالجته لموضوع الأحكام الشرعية وعلاقتها بأقسام المقاصد الثلاث: الضرورية، والحاجية، والتحسينية، وفي ربط مدلولات المقاصد ومناشئها ومواردها ومواقعها باللغة وبأصول الفقه، وبصناعة مفهوم "الكلي الشرعي"... وبمعالجة موضوع القياس على "العموم المعنوي للشريعة" ويقصد به العموم العادي القابل

للتخصيص والاستثناء دون أن يطعنا فيه، لا العموم الكلي الذي لا يقبل تخلف بعض جزئياته، وفي تأصيله لمقاصد المكلفين وما يتعلق بها من قاعدة اعتبار المآلات، وفي بناء كثير من الكليات كالاستحسان وسد الذرائع والعمل بالعرف على الاستقراء.

كل ذلك يدل على أن الحكم بكون الشاطبي لم يعرف "المقاصد" مبني على الاجتزاء والتعضية. بمعنى آخر "المقاصد" عند الشاطبي رحمه الله هي الحاصل من مجموع البحث في ركني: مقاصد الشارع ومقاصد المكلف، فالقصد إذن أن تبحث عن مفهوم مقاصد التشريع ضمن سياقات الحديث عن هذين الركنين، تحت عنوان قوله تعالى: أَلَا لَهُ الْخَلْقُ وَالأمر تَبَارَكَ اللَّهُ رَبُّ الْعَٰلَمِينَ ٥٤ (الأعراف: 54)

وفي مدخل كتاب "مشاهد من المقاصد"، أجد مستندا لما قدمتُه آنفا ما قاله شيخنا عبد الله بن بيه حفظه الله، ودون أن تعتبر ذلك تقويلا مني له، إذ المدخل يوحي بوعي الشيخ التام برؤية الإمام أبي إسحاق الشاطبي استكشافا واستشفافا، حيث قال: "إن البحث عن المقاصد مطلب شرعي، فُهِم من القرآن الكريم في سياقين: أولهما صريح، وثانيهما بالتلميح من خلال تضافر نصوص التعليل في مقامات الإيجاب والتحريم والتحليل.

فالسياق الأول: دعوة إلى التدبر والتفكر في آيات الكون وآيات

الوحي، وهي دعوة إلى اكتناه أسرار الخلق وحِكم الأمر...أما السياق الثاني: فهو تعليل الأحكام، وإبراز الحكمة والمصلحة في نصوص القرآن الكريم، وهو تنبيه على المقاصد، وتربية للأمة على البحث عنها كما أبرزه الأصوليون في كتاب القياس. في السياق الأول الدعوة إلى النظر في الحكمة من الخلق والأمر...أما السياق الثاني: فقد عبر عنه الشاطبي وهو يتحدث عما سماه بقصد الشارع في وضع الشريعة ابتداء بقوله: "إن وضع الشرائع إنما هو لمصالح العباد في العاجل والآجل معا..".[1]

- القطع في أصول الفقه عند الشاطبي: بين كليات الأدلة وكليات الشريعة

كان للشاطبي رحمه الله موقف من مفهوم ومنهجية إثبات القطع في الأدلة عند من سبقه، بهذا افتتح الشاطبي مقدماته الثلاثة عشر التي وضعها مؤطرات لعمله في الموافقات، يقول: "إن أصول الفقه في الدين قطعية لا ظنية[2]..."، ويقول: "الأصل على كل تقدير لابد أن يكون مقطوعا به؛ لأنه إن كان مظنونا تطرق إليه احتمال الإخلاف، ومثل هذا لا يجعل أصلا في الدين عملا بالاستقراء والقوانين الكلية[3]". والقطع الذي يريده

(1) مشاهد من المقاصد، ص: 16-18

(2) الموافقات، 17/1

(3) الموافقات، 22/1

الشاطبي مرتبط بصناعة "الكلي الشرعي" الذي يكون "الاستقراء المعنوي" أقوى ما يثبت به، أي: ليس مجرد استقراء الأدلة والنصوص، بل استقراء مقتضيات النصوص والأدلة والمعاني والدلالات اللغوية والحِكم والأحكام والأسباب والمسببات، التي تتقوى ببعضها وترتقي عن درجة الظن في آحادها إلى القطع في مجموعها.

وهنا انتبه إلى فرق دقيق بين "كليات الأدلة" التي ترتبط بالأدلة المفيدة للفقه التي ينبغي أن "تكون عند المجتهد نصب عين، وعند الطالب سهلة الملتمس"[1]، وبين "كليات الشريعة" أي: أصولها العامة، ويعني بها كما قال: "الضروريات والحاجيات والتحسينيات[2]" التي "لا تختص ببعض المكلفين من حيث هم مكلفون دون بعض[3]"، والمسترسلة على كل أبواب الشريعة، لتكون بذلك "كليات الأدلة" المتحصلة من "جملة أدلة تضافرت على المعنى الواحد، حتى أفادت القطع[4]" أساس بناء المقدمات المستعملة في الاستنباط،، بينما "كليات الشريعة" هي أصل أصولها.[5]

---

(1) الاعتصام، 52/1

(2) الموافقات، 365/3

(3) الموافقات، 464/1.

(4) الموافقات، 28/1

(5) الموافقات، 365/3

- تحديد الشاطبي لمجالات تفعيل أصول الفقه:

وهذه المجالات كما يقول الشيخ عبد الله بن بيه حفظه الله هي "بؤرة استنباط الأحكام واختباط المجتهدين الأعلام، وقد ذكرها الشاطبي وهي:

1. اجتهاد في دلالات الألفاظ، مرده إلى اللغة العربية

2. واجتهاد يتعلق بما عقل من المصالح والمفاسد، مرجعه إلى المقاصد جملة وتفصيلا.

3. واجتهاد ثالث بتحقيق المناط، وهو اجتهاد لا ينقطع أبدا، وهو متاح للمقلد إلى جانب المجتهد؛ لأن علاقته بالواقع، ولا يعقل تطبيق الشريعة بدونه، ومنه ما سماه مرة بتحقيق المناط في الأنواع والأشخاص"[1]

- بناء "الكلي" أو "قانون الشرع" واجب الوقت عند الشاطبي:

تبعا لما سبق، نستنتج أن هم الشاطبي في الموافقات يتلخص في بناء "الكلي" وهو بهذا يحيي الرؤية الجوينية، ويطور الرؤية الغزالية، بل إن الشاطبي كما سمعناه من شيخنا بن بيه حفظه الله " في كثير من تقريراته يستظل بالغزالي ويستضيء بناره وتُجيئه القضايا إلى جذعه"، لذلك كانت

(1) - إثارات تجديدية، ص:42-43.

قضايا إشكالية كبيرة محل عناية الشاطبي في بناء "الكلي"، وذلك كالاستقراء، وكإعادة صياغة مفهوم القطع والظن، وتقرير العلاقة بين الكلي والجزئي، والربط الواصب بين مقاصد الشارع ومقاصد المكلف، وإعادة الاعتبار للمداخل اللغوية في علاقتها بالمقاصد للاستقامة على المنحى الأعدل الأوسط في فهم الشريعة، وتمكين "القياس" في العملية الاجتهادية، وإقامة موازين الوسطية بصورتها الأصولية[1] بين ثنائيات كثيرة.

يقول الشاطبي: "وَأَمَّا الْكُلِّيَّةُ؛ فَهِيَ أَنْ يَكُونَ كُلُّ مُكَلَّفٍ تَحْتَ قَانُونٍ مُعَيَّنٍ مِنْ تَكَالِيفِ الشَّرْعِ فِي جَمِيعِ حَرَكَاتِهِ وَأَقْوَالِهِ وَاعْتِقَادَاتِهِ؛ فَلَا يَكُونُ كَالْبَهِيمَةِ الْمُسَيَّبَةِ تَعْمَلُ بِهَوَاهَا، حَتَّى يَرْتَاضَ بِلِجَامِ الشَّرْعِ... فَإِذَا صَارَ الْمُكَلَّفُ فِي كُلِّ مَسْأَلَةٍ عَنَّتْ لَهُ يَتَّبِعُ رُخَصَ الْمَذَاهِبِ، وَكُلَّ قَوْلٍ وَافَقَ فِيهَا هَوَاهُ؛ فَقَدْ خَلَعَ رِبْقَةَ التَّقْوَى، وَتَمَادَى فِي مُتَابَعَةِ الْهَوَى، وَنَقَضَ مَا أَبْرَمَهُ

(1) يعرفها شيخنا بن بيه حفظه الله بقوله: "الوسطية هي الميزان والموازنة والتوازن بين الثبات والتغير، بين الحركة والسكون، هي التي تأخذ بالعزائم دون التجافي عن الرخص في مواطنها. وهي التي تطبق الثوابت دون إهمال للمتغيرات. تتعامل مع تحقيق المناط في الأشخاص والأنواع. تقيم وزناً للزمان ولا تحكّمه في كل الأحيان. تفرق بين المتماثلات وتجمع بين المتباينات. إعمالاً للحاجات وللمصالح وعموم البلوى والغلبة وعسر الاحتراز".
ونعني بالوسطية هنا المقارنة بين الكليّ والجزئيّ، والموازنة بين المقاصد والفروع، والربط الواصب بين النصوص وبين معتبرات المصالح في الفتاوى والآراء، فلا شطط ولا وكس" الإرهاب: التشخيص والحلول.

الشَّارِعُ5 وَأَخَّرَ ما قدمه...".[1]

## المعقد الرابع: علم الكلام وتأثيره في "مسيرة المقاصد"

### المبحث الأول: أهم الإشكالات الكلامية الحاضرة في مسيرة المقاصد

**يقول شيخنا العلامة بن بيه حفظه الله:**

**تجدر الإشارة إلى أن تدخُّل المدارسِ الكلاميةِ كالأشعرية والماتريدية والمعتزلة والشيعة أثْرَى في مسار التأصيل الفكرَ المقاصدي وأوجدَ أسسًا جديدة للحوار الدائر حول المسألةِ المقاصدية؛ من خلال طرْح إشكالية التحسين والتقبيح العقليين، ووجوب الصلاح والأصلح أساسًا لتعليل أحكام الباريوأفعاله، مما أوجد مفهوم الباعث في وصف مناط الحكم، وقد تحايل عليه الأصوليون الأشاعرة ليقولوا إنَّ المراد بالبعث بعث المكلفين، فكان الفقيهُ الأصوليُّ مدفوعًا لخوض غِمارِ علم الكلام، وأحيانًا السباحة**

(1) – الموافقات، 123/3. وهو ينقل تقريبا نص الغزالي الذي يقول فيه: " أما المْصلحَة الْكُلية فَهِي أن يكون كل مُكلّف تَحت قانون معِين من تكاليف الشَّرْع فِي جَمِيع حركاته وأقواله واعتقاداته، فَلَا يكون كالبهيمة المسيبة تعْمل بهواها، حَتَّى يرتاض بلجام التَّقْوَى وتأديب الشَّرْع وتقسيمه إلى مَا يُطلقهُ وإلى مَا يُحْجر عَلَيْهِ فِيهِ، فَيُقدِم حيث يُطلق الشَّرْع، وَيمْتَنع حَيْثُ يمْنَع، وَلَا يتَّخذ إلهه هَوَاهُ وَيتبع فِيهِ مناه. وَمهما خبرنَا المقلدين فِي مَذَاهِب الْأَئِمَّة ليستمد مِنْهَا أطيبها عِنْده اضْطِرَاب الْقَائِلُونَ فِي حَقه فَلَا يبْقى لَهُ مرجع إلا شَهْوَته فِي الِاخْتِيَار، وَهُوَ مُنَاقض للغرض الْكُلِّي، فَرَأَيْنَا أَن نحصره فِي قالب وأن نضبطه بضابط وَهُوَ رَأْي شخص وَاحِد لهَذَا المعنى. وَلِهَذَا اخْتلفت قوانين الْأَنْبِيَاء فِي الأعصار بِالْإِضَافَة إلى التَّفْصِيل، وَلم تخْتَلف فِي أصل التَّكْلِيف ودعوة الْخلق عَن اتِّبَاع الْهوى إلى طَاعَة قانون الشَّرْع". فضائح الباطنية، ص: 99. تحقيق: عبد الرحمن بدوي، مؤسسة دار الكتب الثقافية - الكويت.

**في بحر الفلسفة الأرسطية، دون أن يكون قد أعدَّ لها زورقَها»**

**مشاهد من المقاصد، ص:70**

## الفرع الأول: ما علم الكلام؟

لسنا هنا نتحدث أصالة عن علم الكلام ونشأته وفرقه ومذاهبه، فهذا له موضع آخر، وموجبات أخرى غير التي نحن الآن في سياقها؛ لأن الذي يهمنا هنا هو أولا معرفة ما هو علم الكلام الذي تنسب إليه المدارس الكلامية حتى تستبين سبيلُ تأثير علم الكلام في نشأة الدرس المقصدي جزئيا لا كليا، إذ لا ينبغي أن يَعزُبَ عن علمك أننا لا نَفصِلُ بين علم أصول الفقه وبين مقاصد الشريعة نشأة ومسيرة وإعمالا، وبما أن علم أصول الفقه علمٌ غير منغلِقٍ، يستنجد في عمله بعلوم أخرى يتوقف عليها توقفا ضروريا [1]دون أن يذوب فيها، أو أن يفقد استقلاليته عنها كاللغة والفقه وعلمِ المنطق، فإنه كذلك يستمد كثيرا من مباحثه من علم الكلام،

(1) - يقول ابن النجار الحنبلي: "وَيُسْتَمَدُّ" عِلْمُ أُصُولِ الْفِقْهِ مِنْ ثَلاثَةِ أَشْيَاءَ: "مِنْ أُصُولِ الدِّينِ، وَ" مِنْ "الْعَرَبِيَّةِ، وَ" مِنْ "تَصَوُّرِ الأَحْكَامِ". وَوَجْهُ الْحَصْرِ: الاسْتِقْرَاءُ. وَأَيْضًا: فَالتَّوَقُّفُ إمَّا أَنْ يَكُونَ مِنْ جِهَةِ ثُبُوتِ حُجِّيَّةِ الأَدِلَّةِ. فَهُوَ أُصُولُ الدِّينِ. وَإِمَّا أَنْ يَكُونَ التَّوَقُّفُ مِنْ جِهَةِ دَلالَةِ الأَلْفَاظِ عَلَى الأَحْكَامِ، فَهُوَ الْعَرَبِيَّةُ بِأَنْوَاعِهَا. وَإِمَّا أَنْ يَكُونَ التَّوَقُّفُ مِنْ جِهَةِ تَصَوُّرِ مَا يَدُلُّ بِهِ عَلَيْهِ، فَهُوَ تَصَوُّرُ الأَحْكَامِ. أَمَّا تَوَقُّفُهُ مِنْ جِهَةِ ثُبُوتِ حُجِّيَّةِ الأَدِلَّةِ: فَلِتَوَقُّفِ مَعْرِفَةِ كَوْنِ الأَدِلَّةِ الْكُلِّيَّةِ حُجَّةً شَرْعًا عَلَى مَعْرِفَةِ اللهِ تَعَالَى بِصِفَاتِهِ، وَصِدْقِ رَسُولِهِ فِيمَا جَاءَ بِهِ عَنْهُ وَيَتَوَقَّفُ صِدْقُهُ عَلَى دَلالَةِ الْمُعْجِزَةِ. أَمَّا تَوَقُّفُهُ مِنْ جِهَةِ دَلالَةِ الأَلْفَاظِ عَلَى الأَحْكَامِ: فَلِتَوَقُّفِ فَهْمِ مَا يَتَعَلَّقُ بِهَا مِنْ الْكِتَابِ وَالسُّنَّةِ وَغَيْرِهِمَا عَلَى الْعَرَبِيَّةِ... وَأَمَّا تَوَقُّفُهُ مِنْ جِهَةِ تَصَوُّرِ مَا يَدُلُّ بِهِ عَلَيْهِ، مِنْ تَصَوُّرِ أَحْكَامِ التَّكْلِيفِ: فَإِنَّهُ إنْ لَمْ يَتَصَوَّرْهَا لَمْ يَتَمَكَّنْ مِنْ إثْبَاتِهَا، وَلا مِنْ نَفْيِهَا؛ لأَنَّ الْحُكْمَ عَلَى الشَّيْءِ فَرْعٌ عَنْ تَصَوُّرِهِ..." مختصر التحرير شرح الكوكب المنير، 48/1.

وهذه العلوم حاضرة بقوة في الدرس المقصدي، ويستدعيها العقلُ المقصدي السوي بحسب الحاجة إليها والموضوع الذي يعالجه.

تنوعت تعريفات علم الكلام بحسب المشتغلين به[1]، وإذا ما ذهبنا نستقصي تلك المباحث استفرغنا وسعنا الذي نحن أحوج ما نكون إليه للضبط والربط، ولذلك فالذي سيعنينا من هذه التعريفات هو ما يمكِّنُنا من فك معقد الإشكال العنوان في هذا المشهد.

إذن، سؤالك المشروع: ما هو علم الكلام؟

يمكنك مبدئيا أن تسمي علم الكلام "العلمَ بالعقائد الدينية عن الأدلة اليقينية[2]"، لكنك إن أردت تعريفه باعتبار مباحثه فلك أن تقول: "هو مسائلُ يبحث فيها عن وجود الواجب وما يجب لأن يثبت له من الصفات، وما يجب أن يُنفى عنه فيها، وما يجوز أن يوصف به منها وما يتوقف على ذلك. وعن الرسل من حيث رسالتهم وما يجب اتصافهم به من الصفات وما يجب نفيه عنهم وما يجوز اتصافهم به منها"[3].

(1) سماه الإمام الأعظم أبو حنيفة بالفقه الأكبر، أي: الفقه في الدين، حيث جعله أصلا يتفرع الفقه عنه، وبذلك تكون لعلم الكلام الذي موضوعه الاعتقادات الأفضلية على علم الفقه لأفضلية الأصل على الفرع.

(2) التحقيق التام في علم الكلام، ص: 2.

(3) التحقيق التام، ص: 2.

لكنك إن أردت تعريفه بغايته فقرر في نفسك أنه: ''العلم بالعقائد الدينية عن الأدلة اليقينية''[1]، فإنك بهذا تقترب من معناه الأول الأصيل عند متقدمي الأئمة الذين لم يكن عندهم علم الكلام اصطلاحا مستقلا عن الفقه، فقد كانوا يربطونه بأحد شِقي الفقه[2] المتعلق ب''العلم بالقواعد الشرعية الاعتقادية المكتسبة من أدلتها اليقينية''[3]؛ ولذلك تجد للإمام أبي حنيفة مؤلفا اسمه «الفقه الأكبر»، لكنه لما نحا منحى الصناعة التي ''يقتدر بها الإنسان على نصرة الآراء والأفعال المحدودة التي صرح بها واضع الملة، وتزييف كل ما خالف من الأقاويل''[4]استقل بعناوين مختلفة من قبيل: «عقيدةِ السلف»، و«اعتقادِ أئمة الحديث»، و«أصولِ اعتقاد أهل السنة والجماعة»، و«الإيمانِ»، و«التوحيدِ»، و«السنةِ»، و«أصول الديانة»، و«أصولِ الدين»، و«قواطعِ الأدلة»، و«قواعدِ العقائد»، ليستقر بعد ذلك الاصطلاح على «علم الكلام» الذي صار علما ''يُقتدر معه على إثبات

---

(1) شرح المقاصد، لسعد الدين التفتازاني، 1/ 163.

(2) قال الفارابي عن صناعة علم الكلام: ''وهي غير الفقه؛ لأن الفقيه يأخذ الآراء والأفعال التي صرح بها واضع الملة مُسَلَّمة، ويجعلها أصولا فيستنبط منها الأشياء اللازمة عنها. والمتكلم ينصر الأشياء التي يستعملها الفقيه أصولا من غير أن يستنبط منها أشياء أخرى. فإذا اتفق أن يكون لإنسان ما قدرة على الأمرين فهو فقيه متكلم، فتكون نصرته لها بما هو متكلم، واستنباطه عنها بما هو فقيه''. إحصاء العلوم، ص:41.

(3) شرح المقاصد، 163/1.

(4) إحصاء العلوم، لأبي نصر الفارابي، ص:41

العقائد الدينية بإيراد الحجج ودفع الشُّبه"[1]، و"يتضمن الحِجاجَ عن العقائد الإيمانية بالأدلة العقلية".[2]

ولربما خطر على بالك سؤال: ما فائدة علم الكلام في أصول الفقه والنظر في مقاصد التشريع؟ والجواب تجده عند الغزالي في المستصفى حين قرر أن علم الكلام هو "العلم الكلي من العلوم الدينية هو الكلام، وسائر العلوم من الفقه وأصوله والحديث والتفسير علوم جزئية؛ لأن المفسر لا ينظر إلا في معنى الكتاب خاصة، والمحدث لا ينظر إلا في طريق ثبوت الحديث خاصة، والفقيه لا ينظر إلا في أحكام أفعال المكلفين خاصة، والأصولي لا ينظر إلا في أدلة الأحكام الشرعية خاصة. والمتكلم هو الذي ينظر في أعم الأشياء وهو الموجود"[3]، وليتقرر عندك المعنى أكثر انظر قوله في الإحياء: "فإن الكلام صار من جملة الصناعات الواجبة على الكفاية حراسة لقلوب العوام عن تخيلات المبتدعة".[4]

وفي هذا الموضوع سَبْحٌ طويل وحفرٌ في أرض ماؤها عميق الاستنباط، وحسْبُك في هذا من القلادة ما أحاط بالعنق.

(1) كتاب "المواقف" لعضد الدين الإيجي، ص: 7.

(2) تاريخ ابن خلدون، 580/1.

(3) المستصفى، 63/1

(4) الإحياء، 86/1.

## الفرع الثاني- المدارس الكلامية المؤثرة في مسيرة العمل بالمقاصد

**قال شيخنا حفظه الله: "تجدر الإشارة إلى أن تدخُّل المدارسِ الكلاميةِ كالأشعرية والماتريدية والمعتزلة والشيعة أثْرَى في مسار التأصيل الفكرَ المقاصدي وأوجدَ أسسًا جديدة للحوار الدائر حول المسألةِ المقاصدية".**

**مشاهد من المقاصد، ص:70**

وهذا ليس حصرا منه للمدارس الكلامية في الأشعرية والماتُريدِية والاعتزالية والشيعية، وإنما هو تخصيصُ العناية بأهمها تأثيرا في تاريخ الفكر الإسلامي، وبأكثرها أتباعا اليوم، وإذا كانت المدارس الأشعرية والماتُريدِية والشيعية قد حافظت على هيئتها الاجتماعية باستمرار جماعة المنتسبين إليها من مذاهب المالكية والشافعية (الأشاعرة)، والحنفية (الماتريدية)، والشيعة (الزيدية، والإمامية الجعفرية خاصة)، فإن المنحى الاعتزالي عرف تقلباتٍ كثيرةً منذ العصر العباسي إلى اليوم، وتمظهر في عدة تيارات وتوجهات تبنت مسلك العقلنة والعقلانية تأثر كثير منها بالفلسفات والنظريات الغربية، ونحن هنا في سياق الوصف لا في سياق الحكم، فافهمه.

لقد عرف تاريخ الإسلام ظهور الفِتن بمختلف مظاهرها وصورها،

لأسبابٍ تتنوع بين العقدي والسياسي، أو تجمع بينهما، مما لم يكن مألوفا في الزمن الأول، "وقد كانت الأوائل من الصحابة والتابعين لصفاء عقائدهم؛ ببركة صحبة النبي، وقُرْبِ العهد بزمانه، وقلة الوقائع والاختلافات، وتمكنهم من المراجعة إلى الثقات...إلى أن حدثت الفتن بين المسلمين، وغلب البغي على أئمة الدين، وظهر اختلاف الآراء، والميل إلى البدع والأهواء، وكثرت الفتاوى والواقعات، والرجوع إلى العلماء في المهمات، فاشتغلوا بالنظر والاستدلال، والاجتهاد والاستنباط، وتمهيدِ القواعدِ والأصول، وترتيبِ الأبواب والفصول، وتكثيرِ المسائل بأدلتها، وإيرادِ الشبة بأجوبتها، وتَعَيُّنِ الأوضاع والاصطلاحات، وتبيُّن المذاهب والاختلافات".[1]

وكان مبتدأ هذه الفِتن مع المارقة الذين قتلوا الخليفة الثالث عثمان بن عفان، والذين تسموا بأسماء كثيرة من قبيل: الخوارج والمحكِّمة والحَرورية والشُّراة، وتلتهم المتشيعة الذين بنوا مذهبهم على قضية خلافة وإمامة ووصاية علي بن أبي طالب الخليفة الراشد الرابع، واستتبعوا بَعدَهُم القَدَريةَ والمُرجئةَ في آخر عصر الصحابة الكرام، والجهميةَ المعطِّلةَ للصفات الإلهية والرافضةَ أواخرَ عهد التابعين ونهايةَ عصر مُلكِ بني أُمَيَّة، وبداية

(1) شرح العقائد النسفية، ص:10

عهد بني العباس الذي عرفت فيه المدرسة الاعتزالية أوجَ قُوَّتِها وسَطْوَتَهَا السياسيةِ والمذهبية.

ولم يخلُ عصرٌ مما ذُكِر؛ إلا وكان فيه من تصدى لهذه التوجهات من علي بن أبي طالب وعبد الله بن عباس وعبد الله بن عمر وأبي موسى الأشعري من مرورا بعُمرَ بن عبد العزيز والحسنِ البصري وعامرٍ الشعبي، وزيدٍ بنِ علي بن الحسين بنِ علي بن أبي طالب (إمامِ الزيدية الذين انشقت عنهم الرافضة) وجعفرٍ الصادقِ (إمامِ الجعفرية الإمامية) إلى أبي حنيفةَ والشافعيِّ وأحمدَ بنِ حنبل وغيرهم من التابعين وتابعيهم الذين اعتنوا بالرد على القدرية والجهمية ومن وافقهم من المعتزلة والمتشيعة.

**المعتزلة:**

كان أولُ أمْرِ المعتزلة مخالفتُهم الأمةَ في إجماعها على عدالة الصحابة وخاصة من حضروا معركة الجمل بين عليمن جهة، وأمِّ المؤمنين عائشةَ وطلحةَ والزبيرِ من جهة ثانية، ومن حضر الفتنةَ الكبرى بين علي ومعاوية ، حيث كانت مسألة إيمان الصحابة أول مسألة نشأت عنها الفكر الاعتزالي مع واصلِ بن عطاء الغزَّال(131هـ) وعمرِو بن عبيد(144هـ) بالبصرة، حيث اعتبروا الصحابة في منزلة بين منزلتي الإيمان والكفر، وتطورت بعدها قضايا كلاميةٌ اعتزاليةٌ مَثَّلَتِ الأصولَ الخمسةَ للفكر الاعتزالي وهي: العدلُ،

والتوحيدُ، والمَنْزِلَة بين المنزِلتين، والوعد والوعيد، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وهي الأصول التي دافع عنها لاحقا بِشْرُ بنُ المُعتَمِرِ(210هـ) ببغداد، وإبراهيمُ النَّظَّامُ(231هـ)، وأبو الهُذَيْلِ العلاَّفُ(235هـ)، وأبو علي الجُبَّائيُّ(303هـ) وابنه أبو هاشم(321هـ).

في ظلِّ هذا الواقع، اضْمَحَلَّت أُبَّهَةُ ومكانةُ نصوص الوحي في النفوس، مما أسفر عنه اقتحامُ المناهج الدخيلةِ مجالَ تقرير العقائد، حيثُ تجرَّأَ كثير منها على النص المُنَزَّلِ، وزاحمَ في فهمه وتأويله المَنْهجَ الأوَّل، فتولدتْ شبهاتٌ نسبتْ نفسَها إلى العقل، مستغلةً بذلك المساحة الحرة التي أعطاها الإسلام له، مُطَّرِحةً أن الأصل فيه ألا يَسْرحَ في "مجال النظر إلا بقدر ما يُسَرِّحُهُ النقلُ"[1]، وأصبحت العقيدة الإسلامية مجرد قضايا فلسفية تتطارحها العقول، وتقام من أجلها المناظرات، ويُمْتَحَنُ عليها العُلماء، حيثُ استقوى المُعتزلة خصوصا بخلفاء بني العباس الذي نحوا منحى الاعتزال منذ عهد عبد الله المأمون بن هارون الرشيد(218هـ)، ومرورا بأخيه أحمدَ المعتصم(227هـ)، حيث اشتدت محنة العلماء كأحمد بن حنبل في مسألة خلق القرآن(218هـ) التي فرضها المعتزلة على عقيدة العامة بقوة السلطة، ووصولا إلى هارونَ الواثقِ بن المعتصم(232هـ)، إلى أن أنهى سطوتَهُم جعفر

(1) الموافقات، 125/1.

المتوكل بنُ المعتصم(234هـ)، وغالى المعتزلة في قضايا العقيدة والتأويل العقلي لها، وفي نفي وتعطيل الصفات الإلهية بحملها على المجاز لا الحقيقة، مع تنزيههِ سبحانه عن الشبيه من الحوادث المخلوقة، فقوبِلَ غُلُوُّهُم بغُلُوِّ المُجَسِّمَةِ والحَشَوِيَّةِ -وغالبيتهم من الحنابلة- في إثبات الصفات الإلهية بالوقوف عند ظواهر النصوص المُثْبِتَةِ لها، وأصبح المجال العقدي في هذه الفترة مشحونا ومتشنجا، وتبادلت الطوائف العقدية الإسلامية فتاوى التكفير.

### الأشاعرة:

كان لهذا كله أثرٌ بالغٌ على أبي الحسن علي بن إسماعيل الأشعري الشافعي(324هـ)، الذي كان بادئ أمره يَتَتَلْمَذُ على أبي علي الجُبَّائي المعتزلي وابنِهِ أبي هاشم حتى أصبح إماما في المُعتزِلةِ، لكنه وفي ظل هذا المناخِ العلمي الجدلي بين البصرة وبغدادَ، بدأ أبو الحسن الأشعري يراجع مسلَّمات المعتزلة من قبيلِ مسألة الصلاحِ والأصلَحِ، وقضيةِ التحسين والتقبيح العقليين واللتين ستقف عليهما بعد قليل، وقضيةِ إثبات الصفات الإلهية وتأويلها، فنسبه مخالفوه من الجهمية والمعتزلة إلى مذهب الصِّفاتية الذين يثبتون الصفات الإلهية كليا أو جزئيا ومنهم الكُلاَّبيةُ والماتُريدية.

وهكذا، بذلَ أبو الحسن الأشعري في كثير من مؤلفاته كـ «اللُّمَع»،

و«مقالات الإسلاميين»، و«الإبانة عن أصول الديانة» و«استحسان الخوض في علم الكلام» جهودا كبيرة في ترسيخ مذهبه العقدي متوسطا فيها بين مذاهب متعددة لكن دون تلفيق، فجَمَع بين النزعة العقلية وبين الالتزام بالنص، وحاول أن يضع كُلًّا من النص والعقل في موضعهما، دون إغفالٍ لأولية وأولوية النص، ومالت إلى مذهبه العقدي منذ عهده إلى اليوم قلوبُ وعقولُ كثير من المالكية والشافعية تحت مُسَمَّى الأشاعرة.

## الفرع الثالث: ما أهم المباحث الكلامية التي أثرت في مسيرة إعمال المقاصد؟

**قال شيخنا حفظه الله: "أوجدَ الجدل الكلامي- أسسًا جديدة للحوار الدائر حول المسألةِ المقاصدية؛ من خلال طرْح إشكالية التحسينِ والتقبيح العقليين، ووجوبِ الصلاح والأصلح أساسًا لتعليل أحكام الباري وأفعاله، مما أوجد مفهوم الباعث في وصف مناط الحكم".**

**مشاهد من المقاصد، ص:70**

هذا فيه تلخيص الإشارة إلى أَهَمِّ ما أنتجه الجدلُ الكلامي من قضايا معرفية ارتبطت بالدرس العقدي، وانتقلت إلى الجدل الأصولي الذي من عباءته خرجت المقاصد كما وقفتَ عليه في غير هذا الموضع.

وليس لك أن تعتبِرَ هذا من الشيخ حصرا للقضايا الكلامية، إنما

هو كما مهدنا لك إِشارة إلى ما يخدمُ الغاية من «المشاهد»، وبالتالي إن شئت التوسع فالفضاء أمامك رحبٌ، ولكننا لا نملك هنا إلا أن نقف مع الشيخ حيث وقف، وأن نلتزم بما انتقى من القضايا والمباحث الكلامية وَفق ما اخترناه من مقاربة تعتمد تأصيل المقاصد وتقصيد الأصول.

وسيبدو لك أن شيخنا ابن بيه حفظه الله يستحضر هذه الإشكالات الكلامية جيدا وهو يبرز دور العقل في الإسلام حيث يجعله "مصدرا من مصادر المعرفة الأساسية، بل المصدر الأول المنتج في العقائد والإيمان، وأحد المصادر الأربعة المؤسسة في التشريع الإسلامي"[1]، بل ويعتبر إشكاليتي التحسين والتقبيح العقليين، والصلاح والأصلح دليلا على مكانة العقل، وانتفاء التعارض بين العقل والوحي[2]، وعلى مقتضى الخلاف فيها بنى القضية الأولى من المشهد الثالث.

وما ستقف عليه هنا، إنما هو تفسير ينسجم مع ما مر معنا من سياقات سابقة، وخاصة ما تعلق بالجدل الأصولي، لأننا نريد أن نصل مع الشيخ إلى أبعد ما نستطيع من غاياته في طريقته في تعريفه المقاصد، وقصده

---

(1) مشاهد من المقاصد، ص: 83

(2) مشاهد من المقاصد، ص: 85.

من إثارته لمعاقد محددة في تناوله لمسيرة العمل بها، وهو أمر لن يعسر عليك إدراكه إذا لم تتعامل مع كل ما سبق بمنطق الاجتزاء والانبتات والانقطاع،

هذا المعقَد يحيل على ثلاث إشكاليات مترابطة، وهي: إشكالية التحسين والتقبيح العقليين، وإشكالية وجوب الصلاح والأصلح، وإشكالية التعليل، وكلها مسائل من صميم الدرس المقصدي وإن بنسب متفاوتة، لكنها بمجموعها تمثل مرحلة مهمة من مراحل تطور ونضج النظرية المقصدية.

## أولا- مسألة التحسين والتقبيح العقليين:

### 1 - ما هو العقل؟

تعريف العقل إذن "ليس الكلام فيه بالهين" كما يقول الجويني[1] "فلا تطمع في أن تحده بحد واحد فإنه هوَسٌ؛ لأن اسم العقل مشترك يطلق على عدة معان[2]". لذلك؛ ربما يذهب البعض اليوم إلى اعتبار الانشغال بتعريف العقل غير ذي ثمرة في الواقع، ولا تأثير له في الاختلاف، لكنه اعتبار يهِنُ ويضعف أمام واجبٍ أعلاه اليقين بأنه "إذا اختلفت الاصطلاحات فيجب

(1) البرهان، 89/1، الفقرة: 36.

(2) المستصفى، 99/1. يقول الغزالي رحمه الله في إحياء علوم الدين: "اعلم أن الناس اختلفوا في حد العقل وحقيقته، وذهل الأكثرون عن كون هذا الاسم مطلقا على معان مختلفة، فصار سبب اختلافهم...". إحياء علوم الدين، 312/1.

بالضرورة أن تختلف الحدود"[1]، وأدنى مراتبه أن يكون باحث ودارس العلوم الشرعية مستحضرا في سياق التلقي والفهم للنقاشات التي كان موضوعها المصطلحات والمفاهيم المستعملة في الجدل الأصولي والكلامي والفلسفي، خاصة تلك المفردات المشتركة المتواطئة الدلالة، المتعددة السياقات والمناظر، مما "لا ينبغي أن يطلب لجميع أقسامه حد واحد" كما قال الغزالي. [2]

وبما أن الحكم على الشيء فرع عن تصوره، فإنه كلما كان هذا حاضرا عند الباحث الشرعي، كلما كان أمكن له في الجدل والحجاج، بمعرفة الإطلاقات، وما يقوم فيها من التصورات، وما يصاحبها من الماصدقات، بحيث إذا غابت عنه كان أقصر في فهم الخطاب، وأعجز عن رد الجواب، واهن البيان، هاري البنيان، بعيدا عن إقامة البرهان، مع التأكيد على أن المحققين من العلماء يؤكدون أن المصطلح الذي من شأنه الاشتراك "لا ينبغي أن يطلب لجميع أقسامه حد واحد، بل يفرد لكل قسم بالكشف عنه". [3]

---

(1) المستصفى، 100/1.

(2) إحياء علوم الدين، 312/1.

(3) ( ) - إحياء علوم الدين، 312/1.

## 2 - العقل عند الفلاسفة والمتكلمين:

**قال شيخنا حفظه الله: "وأما الفلاسفة، فاسم العقل عندهم مشترك يدل على ثمانية معان مختلفة: العقل الذي يريده المتكلمون، والعقل النظري، والعقل العملي، والعقل الهيولاني[1]، والعقل بالملكة[2]، والعقل بالفعل،[3]**

---

(1) العقل الهيولاني- (Material Intellect): العقل بالقوة. والهيولى: لفظ يوناني بمعنى: الأصل، والمادة. وفي الاصطلاح: جوهر لا مادة له، متجرد من الجسم قابل لما يعرض لذلك الجسم من الاتصال والانفصال، لكن وجوده لا يتم بالفعل دون وجود ما حل فيه وهو الجسم. لكنها في الواقع لا تنفصل عن صورة جسمانية. أو بمعنى آخر: كل جسم يعمل منه الصانع وفيه صنعة كالخشب للنجارين، والحديد للحدادين، فذلك الجسم هو الهيولى، كذلك الشيء المصنوع. والعقل الهيولاني: هو الاستعداد المحض والمجرد لقبول المعقولات والتأثر بها، أي: قوة محضة خالية عن الفعل تتقبل ماهيات الأشياء مجردة عن صورها، فلا تخصص الماهية بصورة معينة في الذهن، (انظر: الكليات، لأبي البقاء الكفوي، ص: 345 و951، والتوقيف على مهمات التعاريف للمناوي، والتعريفات للجرجاني، ص: 152).

(2) العقل بالملكة- (Habitual Intellect): هو العقل الهيولاني في مرتبة وسطى بين القوة والفعل، لما حصل فيه العلم بالضروريات والمعقولات البديهية واستعداد النفس لاكتساب النظريات منها، وتقوم على إحساس الجزئيات، والشبه بما بينها من المشاركات والمباينات. ويمثلون له باستعداد الطفل وقوته على الكتابة بعد تعلمه هيئات الحروف وكيفياتها. انظر: التعريفات للجرجاني، ص: 152، وكشاف اصطلاحات الفنون والعلوم، 1198/2.

(3) العقل بالفعل - (Actual Intellect): وهو القدرة على تحصيل النظريات بعد استنتاجها من الضروريات، واسترجاعها واستحضارها بلا حاجة إلى كسب جديد، بحيث إذا لاحظ الإنسان النظريات الحاصلة مرة بعد مرة حصلت له ملكة نفسانية يستحضر بها ما أراد من غير فكر، فهو ملكة استحضار. انظر: كشاف اصطلاحات الفنون، 1198/2.

**والعقل المستفاد[1]، والعقل الفعال"[2]**

**مشاهد من المقاصد، ص:72-73**

الذي يهمنا من هذه الأقسام - بحسب سياق المشاهد- ثلاثة هي: العقل الضروري، والعقل النظري ، والعقل العملي، أما البقية باستثناء العقل الفعال فكلها مندرجة تحت العقل النظري.

**العقل الضروري**: وهو عند المتكلمين ما يقابل العلم النظري المكتسب، أي: أنه علم حسي لا يحتاج إلى تفكر وتدبر يحصل للنفس تصورا وتصديقا، فطرة لا اكتسابا، فهو يحصل باضطرار النفس إليه، بحيث لا ينفك عن ذات الإنسان، كتصور الوجود والعدم. ويقضي بوجوب الواجبات، وبجواز الجائزات، وباستحالة المستحيلات[3]، فهذه احكام عقلية لا يختص بها

---

(1) العقل المستفاد – (Acquired Intellect): هو العقل ذاته من حيث كماله، فهو حين يدرك صور المعقولات، ويحصل النظريات بالمشاهدة ولا يغيب عنه شيء منها، يكون عقلا مستفادا ومكتسبا مستعملا للمعرفة التي اكتسبها، وهو نتاج تكامل العقل الهيولاني والعقل بالملكة والعقل بالقعل. انظر كشاف اصطلاحات العلوم والفنون، 1199/2.

(2) العقل الفعال – (Active intellect): هو اصطلاح فلسفي محض يحيل على فيض الموجودات والنبوات عن الله الذي هو في نظرهم العقل الكلي، فهو فيض الكثرة عن الواحد. وعند بعضهم: كل ماهية مجردة أصلا عن المادة بذاتها لا بفعل غيرها.

(3) هذا ما نقله الغزالي عن الباقلاني في المنخول، ص: 102

بعض العقلاء دون بعض[1]، ككون الواحد نصف الاثنين، وكون الليل والنهار لا يجتمعان.

وكذلك هو ما يدرك كله بالحواس فيشمل كل العلوم الضرورية حسب الجويني والغزالي، أو بعضها كما هو عند الباقلاني وأبي يعلى الحنبلي[2]، وعند الجويني في قول ثان، فلا يوصف بالعقل من خلا عنه، ولا مدخل للعلم المكتسب إلا من خلاله، فكل علم مكتسب "لا يقع ابتداؤه إلا مسبوقا بالعقل" الذي هو العلم الضروري[3].

وعلى أي، فإن وصفنا العقل بالعلم الضروري هو من قبيل "العلم المخصوص" الذي متى حصل للمكلف صح منه النظر والاستدلال، والقيام بأداء ما به كُلِّف، ولو كان إدراك المعاني المجردة كما هو عند بعض المعتزلة كالقاضي عبد الجبار[4]، أو تعلق ببعض العلوم الدينية دون بعض كما هو عند أبي الحسن الأشعري[5]. وهذا وإن كان عليه اعتراضات[6]، إلا أنه

---

(1) العدة في أصول الفقه، للقاضي أبي يعلى الحنبلي، 1276/4.

(2) العدة في أصول الفقه، للقاضي أبي يعلى الحنبلي، 88/1

(3) التقريب والإرشاد الصغير، القاضي الباقلاني، 195/1.

(4) المغني في أبواب العدل والتوحيد، 357/11

(5) مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين، ص: 481

(6) كما هو عند البزدوي في كشف الأسرار، 394/2.

يفهم منه عدم الانفصال بين العلم والعقل، بحيث لا عقل بلا علم ولا علم بلا عقل، أي أنه بالنسبة للإنسان أداة التمييز والحكم، وبها "دركُ العلوم والنظر في المعقولات"[1].

**العقل النظري**: ما احتاج إلى طلب تدبر وتفكر واستدلال، وقد عرفوه كما نقل الغزالي بأنه "قوة للنفس تقبل ماهيات الأمور الكلية، من جهة ما هي كلي[2]". فبهذه القوة المدركة تُدرك المعقولات الكلية، بخلاف المحسوسات والمتخيلات التي لا تقبل إلا الجزئيات. وهي بهذا المعنى "صحة الفطرة الأولى في الإنسان"[3]، أي: الفطرة الأصلية الواحدة عند جميع الناس، ومثالها ما يتعلق بوجود الله تعالى الواحد الأحد، وما يتعلق بقيم العدل والرحمة.

**العقل العملي**: قوة غريزية محركة، يدرك بها الإنسان ما يحكم به على جزئيات الماهيات بالحسن أو القبح، بالخير أو بالشر، فيمتنع به عن الرذائل، ويصون به ذاته عن المُزريات بتكريم الله له، وهي ليس من جنس العلوم[4]، وإنما سميت عقلا باعتبار أن مرجعها إلى العقل تأتمر بأمره،

(1) المنخول في علم الأصول، للغزالي، ص: 103.

(2) معيار العلم، ص:345، ومشاهد من المقاصد، ص: 72.

(3) معيار العلم، ص:346، ومشاهد من المقاصد، ص: 72.

(4) معيار العلم، ص:347.

فهي مكملة للعقل النظري، لكن ليست لازمة عنه، فقد يعقل الإنسان أن اتباع شهوته مضر، لكن لفتور في قوة العقل العملي لا يقدر على مخالفة هواه فيغرق فيها. [1]

### 3 - العقل في الشريعة الإسلامية:

قال شيخنا حفظه الله: "قال الشافعي: "إنه آلَةٌ خَلَقَهَا اللهُ لِعِبَادِهِ يُمَيِّزُ بِهَا بَيْنَ الْأَشْيَاءِ وَأَضْدَادِهَا"[2]

.مشاهد من المقاصد، ص:75

يقرر الشيخ بأن العقل بهذا الاعتبار هو الفيصلُ بين الحسن والقبح عند العاقل صحيحِ الفطرة، فكأنه العقل العملي المدرك لما ينبغي إتيانه لحُسنه، أو لما ينبغي هجره لقبحه.

ونقل الزركشي أن "الْعَقْلَ غَرِيزَةٌ تَلْزَمُهَا هَذِهِ الْعُلُومُ الْبَدِيهِيَّةُ مَعَ سَلَامَةِ الْآلَاتِ[3]"، وهذا متوافق مع ما ذهب إليه الحارث المحاسبي حين عرف العقل بأنه: "غريزة وضعها الله سبحانه في أكثر خلقه[4]"، وبهذا

---

(1) معيار العلم، ص:347.

(2) البحر المحيط، 116/1، ومشاهد من المقاصد، ص: 75.

(3) البحر المحيط، 119/1، ومشاهد من المقاصد، ص: 75.

(4) العقل وفهم القرآن، للحارث المحاسبي، ص: 201.

الاعتبار فإنه كما يقول الرازي: " عِبَارَةٌ عَنِ الْعُلُومِ الْبَدِيهِيَّةِ، وَهَذِهِ الْعُلُومُ هِيَ رَأْسُ الْمَالِ، وَالنَّظَرُ وَالْفِكْرُ لَا مَعْنَى لَهُ إِلَّا تَرْتِيبُ عُلُومٍ لِيُتَوَصَّلَ بِذَلِكَ التَّرْتِيبِ إِلَى تَحْصِيلِ عُلُومٍ كَسْبِيَّةٍ، فَتِلْكَ الْعُلُومُ الْبَدِيهِيَّةُ الْمُسَمَّاةُ بِالْعَقْلِ رَأْسُ الْمَالِ وَتَرْكِيبُهَا عَلَى الْوُجُوهِ الْمَخْصُوصَةِ يُشْبِهُ تَصَرُّفَ التَّاجِرِ فِي رَأْسِ الْمَالِ وَتَرْكِيبُهَا عَلَى الْوُجُوهِ بِالْبَيْعِ وَالشِّرَاءِ، وَحُصُولُ الْعِلْمِ بِالنَّتِيجَةِ يُشْبِهُ حُصُولَ الرِّبْحِ، وَأَيْضًا حُصُولُ الْقُدْرَةِ عَلَى الْأَعْمَالِ يُشْبِهُ رَأْسَ الْمَالِ، وَاسْتِعْمَالُ تِلْكَ الْقُوَّةِ فِي تَحْصِيلِ أَعْمَالِ الْبِرِّ وَالْخَيْرِ يُشْبِهُ تَصَرُّفَ التَّاجِرِ فِي رَأْسِ الْمَالِ، وَحُصُولُ أَعْمَالِ الْخَيْرِ وَالْبِرِّ يُشْبِهُ الرِّبْحَ[1]..."، أي: أن العقل غريزة منها تكون معرفة المبادئ الضرورية، ويتولد عن الاثنين: فهم القوانين العقلية (الهوية-عدم التناقض-الثالث المرفوع)، ثم البيان من خلال الاستنباط والاستقراء، وكما يقول المحاسبي: "فالفهم والبيان يسميان عقلا؛ لأنه عن العقل كان[2]"، وبمعنى آخر: العقل ملكة تتحصل بها مبادئ المعرفة الأولية، وتوظف في عملية التفكير، ويعتمد عليها في التمييز بين الحسن والقبيح، والخير والشر، والحسن والأحسن، والقبيح والأقبح.

والخلاصة كما يرى الغزالي أن العقل باعتباره "عملاً بمقتضى العلم"، هو ما تنتهي إليه قوة الغريزة، وهو الثمرة والغاية القصوى؛ أي: ما يقع به

(1) مفاتيح الغيب، للرازي، 433/26.

(2) العقل وفهم القرآن، ص: 209.

الانتفاع من الإمساك عن القبيح، وقصر النفس على الحسن[1]، وقمع الشهوة الداعية إلى اللذة العاجلة وغير ذلك مما يقتضيه النظر، وبذلك فهو يقسم العقل إلى أربعة أقسام تؤول في نهايتها إلى قسمين: [2]

- **عقل غريزي**: قوة موجودة في الإنسان تميزه عن الحيوان، حيث تجعله مستعدا لقبول العلم بالجائز[3]، وبالواجب[4]، وبالمستحيل[5]، وهو بهذا يشمل مرتبتين، الثانية فرع عن الأولى.
- **عقل مكتسب**: يحصل على العلوم من التجارب ومجاري الأحوال، وينتهي به إلى الإقدام أو الإحجام بحسب ما يقتضيه النظر في العواقب لا بحسب الشهوة العاجلة، وهذا يشير إلى مرتبة ثالثة تتفرع عن الأولى والثانية، ورابعة هي الثمرة والغاية.

### 4 - ما الحُسْنُ والقُبْحُ؟

الحُسنُ والقُبْحُ وصفان يطلقان على الأشياء، سواء كانت حسية أم

(1) إحياء علوم الدين، 314/1.

(2) انظر تفصيله في إحياء علوم الدين، 314/1-315.

(3) ما لا يتصور وجوده وعدمه في العقل، بحيث يكون قابلا للنفي والإثبات على التساوي، كأن يكون في مكان ذكور، وفي مكان آخر إناث.

(4) ما لا يتصور عقلا عدمه، فلا يتصور العقل إلا وجوده، كتوقف الكل على الجزء.

(5) لا يتصور عقلا وجوده، ولا يتصور العقل إلا استحالته. ككون الكل أصغر من الجزء.

معنوية، بحيث يُنعَت بهما الشيء حُكما عليه عقلا أو عُرفا، أو لأنه استحقهما لأمر قائم به في نفسه أو بجعل جاعلٍ له كذلك.

وإذا تأملت هذا، علمت أن المعنيين مدلولهما:

- ملاءمة الشيء الحَسَن للطبع البشري كحُبِّ المذاق الحلو، ومنافرةِ القبيح له كالطعم المر. والملاءمة والمنافرة إنما تكونان باشتمال الشيء على مصلحة أو مفسدة وقد لا يلائم الشيء الطبع ولا ينافره فلا يكون حسنا ولا قبيحا.
- كمال الشيء أو نُقصانِه كالاتصاف بالعلم أو الاتصاف بالجهل، فالكمال فيه حسن لارتفاع شأنه، والنقص فيه قبح لخسته وانحطاطه.
- كون الحُسن ما مُدِح فاعله، والقبيح ضده.[1]

ومن هذا المعنى الثالث والأخير، سيكون مدخلنا إلى البعد الأصولي ومن ثَمَّ المقصدي لإشكالية التحسين والتقبيح العقليين، بالنظر إلى مجموع الأسئلة التي يطرحها هذا الإشكال الكلامي، والتي من بينها:

### 5 – هل منشأ حُسْنِ أو قُبْحِ الشيء ذاتي أم لا؟

(1) المواقف للإيجي، ص:324 وكشاف اصطلاحات الفنون، للتهانوي، 666/1.

ومعنى هذا السؤال:

هل يتعلق كون الحسن والقُبحِ ثابتين للشيء في ذاته نابعين من أوصافه الذاتية أو أوصافه اللازمة لصفاته الذاتية أو الإضافية لها دون فرض من أحد ودون جاعلٍ له كذلك؟ أم يتعلق بحُكم حاكم وجَعل جاعلٍ له حسنا أو قبيحا؟

فإذا فهمت السؤال، فاعلم أن فيه ثلاثة مذاهب:

جمهور المالكية والشافعية والحنابلة وبعض الأحناف على أن فِعلَ الإنسان ليس فيه ما يجعله حسنا أو قبيحا في ذاته أو صفاته الملازمة لذاته أو المضافة إليه، ومن ثم فالحكم فيه للشرع تحسينا أو تقبيحا ولو كان العقل يرى عكسه.

بعض الحنفية[1] على ذاتية الوصفين في الأفعال، ومن ثَمَّ استحقت الأفعال المدح أو الذم.

المعتزلة وبتفاوت بينهم على أن الأفعال في ذاتها متصفة بالحسن والقبح، وذهب فريق منهم إلى كون الفعل وليس العقل هو الموجب للتحسين والتقبيح، وفريق ثان رأى أن الفعل لذاته تلازمه صفة موجبة للحسن

(1) التقرير والتحبير، 121/2، والتوضيح على التنقيح، 358/1.

والقبح، وفريق ثالث أسند الحسن إلى الفعل والقبح إلى الصفة. [1]

- هل يُمكنُ للعقل إدراك الأحكام والكشف عنها دون خطابٍ إلهي أو بعثةِ رسول؟ وإذا كان كذلك، فهل هذا ينشأ عنه الثواب أو العقابُ على الفعل الذي ثبت حُسنه أو قُبحُه بالعقل استقلالا؟ من مُنْشِئُ وواضعُ الحكم؟ أي: من هو المُشرِّعُ؟

وباللغة الأصولية: التكليف بالأمر والنهي، ووجوب الواجبات وتحريم المحرمات هل يثبتُ بالعقل؟

مذهب المعتزلة

العقلُ عند هذه الفئة حاكما قبل ورود الشرع، وبالتالي ما حسَّنَهُ العقلُ فهو عند الله حسنٌ، وما قَبَّحَهُ فقد قبُحَ عند الله، وعلى ذلك يكون الثواب والعقاب، وبه يكون التكليف[2] من غير توقف على حكم الشارع، وعلى هذا حتى الذي لم تبلغه الرسالة مؤاخذ لقيام الحجة عليه بالعقل؛ لأن الحكم هنا ثابت حقيقي وليس جَعليا من جَعْلِ جاعلٍ، فيستقل العقل بإثبات ما يلزم العبد فعله أو تركه جلبا للمصلحة أو درءا للمفسدة، وفي هذا يقول القاضي عبد الجبار المعتزلي: "قد ذكرنا أن وجوب المصلحة

(1) – المواقف، ص: 324 وما بعدها.

(2) المعتمد، لأبي الحسين البصري، 353/1، وشرح الأصول الخمسة للقاضي عبد الجبار، ص: 209.

وقبح المفسدة متقرِّران في العقل[1]"، ومن ثم "فليس لأحد أن يقول إنَّما يحتاج إلى السمع ليَفصِل العاقل بين الحسن والقبح"[2]، وعلى هذا تكون الأحكام الشرعية متعلقة بالمصالح والمفاسد، فالمصلحة تقتضي الوجوب أو الاستحباب، والمفسدة تقتضي التحريم أو الكراهة.

إذن، المعتزلة يرون:

أن الشرعَ إنما يكشف حُسن الحَسَن لا أنه يوجبه، وكذلك قُبح القبيح، ومعنى هذا أنه لو كان غير هذا، لوجب ألا يحسُن من الله فعل مع فقد الأمر، وألا يقبح منه فعل لفقد النهي.[3]

أن مقتضى العدل الإلهي أن تتغي أفعال الله تعالى كل أمر حسن، وقُبحُ الفعل أو حُسنه إنما هو لصفة تخصه، وبالتالي النهي الشرعي عن القبيح أو الأمر الشرعي بالحسن إنما هو دلالة عن حال الفعل لا أنه موجب له، ولذلك فالمدح والذم، والثواب والعقاب ارتباطا بالمصلحة أو المفسدة أمران مرتبطان بالعقل ابتداء لا بالشرع.[4]

أنه لو كان الشرع مثبتا ومبينا للحسن والقبح، فإن هذا يقتضي

(1) شرح الأصول الخمسة، ص: 565.

(2) المغني في أبواب العدل والتوحيد، 20/6.

(3) شرح الأصول الخمسة، ص: 311.

(4) المغني في أبواب العدل والتوحيد، 20/6.

أن يأتي هذا الشرع ليغير حقائق الخير والشر، وإذا فعل ذلك كان مخالفا للفطرة.

لكن مع هذا الذي وقفت عليه عند المعتزلة، لا بد من أن يكون منهجك الإنصاف، فلا تنسب إليهم القول بالتحسين والتقبيح العقليين مطلقا في كل الأحكام، فإن لهم مع ذلك في كتبهم ومؤلفاتهم إشارات تفيد أن كثيرا من أحكام أفعال المكلفين مردها إلى الشرع لا إلى العقل، وأكثرها مرتبط بتفاصيل الشريعة، فوجوب الصلاة وصيام رمضان، وحرمة صيام يوم العيد مثلا، وعقوبات الشرع وزواجره، ومقادير العبادات وأوقاتها، مردها إلى الشرع لا إلى العقل، وافهم هذا على ضوء ميزان الإمام الشاطبي في قوله: "أَنَّ اللهَ جَعَلَ لِلْعُقُولِ فِي إِدْرَاكِهَا حَدًّا تَنْتَهِي إِلَيْهِ لَا تَتَعَدَّاهُ وَلَمْ يَجْعَلْ لَهَا سَبِيلًا إِلَى الْإِدْرَاكِ فِي كُلِّ مَطْلُوبٍ؛ وَلَوْ كَانَتْ كَذَلِكَ لَاسْتَوَتْ مَعَ الْبَارِي تَعَالَى فِي إِدْرَاكِ جَمِيعِ مَا كَانَ وَمَا يَكُونُ وَمَا لَا يَكُونُ، إِذْ لَوْ كَانَ كَيْفَ كَانَ يَكُونُ، فَمَعْلُومَاتُ اللهِ لَا تَتَنَاهَى وَمَعْلُومَاتُ الْعَبْدِ مُتَنَاهِيَةٌ. وَالْمُتَنَاهِي لَا يُسَاوِي مَا لَا يَتَنَاهَى.

وَقَدْ دَخَلَ فِي هَذِهِ الْكُلِّيَّةِ ذَوَاتُ الْأَشْيَاءِ جُمْلَةً وَتَفْصِيلًا، وَصِفَاتُهَا وَأَحْوَالُهَا وَأَفْعَالُهَا وَأَحْكَامُهَا جُمْلَةً وَتَفْصِيلًا، فَالشَّيْءُ الْوَاحِدُ مِنْ جُمْلَةِ الْأَشْيَاءِ يَعْلَمُهُ الْبَارِي تَعَالَى عَلَى التَّمَامِ وَالْكَمَالِ، بِحَيْثُ لَا يَعْزُبُ عَنْ عِلْمِهِ مِثْقَالُ

ذَرَّةٍ لَا فِي ذَاتِهِ وَلَا فِي صِفَاتِهِ وَلَا فِي أَحْوَالِهِ وَلَا فِي أَحْكَامِهِ، بِخِلَافِ الْعَبْدِ فَإِنَّ عِلْمَهُ بِذَلِكَ الشَّيْءِ قَاصِرٌ نَاقِصٌ، سَوَاءً كَانَ فِي تَعَقُّلِ ذَاتِهِ أَوْ صِفَاتِهِ أَوْ أَحْوَالِهِ أَوْ أَحْكَامِهِ، وَهُوَ فِي الْإِنْسَانِ أَمْرٌ مُشَاهَدٌ مَحْسُوسٌ لَا يَرْتَابُ فِيهِ عَاقِلٌ تُخْرِجُهُ التَّجْرِبَةُ إِذَا اعْتَبَرَهَا الْإِنْسَانُ فِي نَفْسِهِ"[1].

وهذا الإنصاف تعلمه من الإمام القرافي حين يقول:"فأكثرُ الفقهاء ما يفهم إلا أن العقل عند المعتزلة هو الموجب، وليس كذلك[2]". وتعلمه كذلك من قول الزركشي الشافعي: "اعلم أن المعتزلة -وإن أطلقوا أقوالهم بأن العقل يحسِّن ويقبح - لم يريدوا به أنه يوجب الحسن والقبح...وإنما عنوا به أن العقل يكشف عن حسن الحسن وقبح القبيح». [3]

وعليه، فإن ما يمكن حصر الإشكال فيه هو ما احتاج إلى نظر واستدلال على حسنه أو قبحه، مصلحته أو مفسدته، فيكون مبنى الدليل فيه على العقل والشرع، بحيث إما يكون الشرع مؤكدا لحكم العقل، أو كاشفا عن حكم الفعل فيما قصر عنه العقل.

ثم إن قولهم: إن العقل يوجب أن يكون لله تعالى في فعله سبب

(1) الاعتصام، للإمام الشاطبي، 318/2.

(2) نفائس الأصول في شرح المحصول، 354/1.

(3) البحر المحيط، 176/1.

وباعث وغرض، ومعناه يوضحه لك نقل الزركشي في البحر المحيط: "قَالَتْ الْمُعْتَزِلَةُ: الْعَقْلُ يُوجِبُ، وَلَا يَعْنُونَ هَاهُنَا إيجَابَ الْعِلَّةِ مَعْلُولَهَا، أَوْ أَنَّ الْعَقْلَ يَأْمُرُ، فَإِنَّ الِاقْتِضَاءَ مِنْهُ غَيْرُ مَعْقُولٍ، وَهُوَ عَرَضٌ وَالْأَمْرُ يَسْتَدْعِي الرُّتْبَةَ فَإِذَنْ الْمَعْنِيُّ بِهِ: أَنَّ الْعَقْلَ يُعْلِمُ وُجُوبَ بَعْضِ الْأَفْعَالِ عَلَيْهِ، وَالْمَعْنِيُّ بِوُجُوبِهِ عِلْمُهُ بِاقْتِرَانِ ضَرَرٍ بِتَرْكِهِ، وَإِلَيْهِ يَرْجِعُ مَعْنَى الْوُجُوبِ وَالْحُسْنِ وَالْقُبْحِ. وَهَذَا مِنْهُمْ ادِّعَاءُ الْعِلْمِ ضَرُورَةً عَلَى وَجْهٍ يَشْتَرِكُ الْعُقَلَاءُ فِيهِ".[1]

بلغة العصر، يمكن أن نقول إن المعتزلة متمسكون بأن أصل القيم هو العقل، وأي ربط للقيم بالمقاصد ينبغي أن يستند إلى العقل، فإذا كانت المقاصد مبناها على المصلحة والمنفعة، فإن من أكبر المقاصد المطلوبة في المجتمع هو بث الفضائل وجلب المصالح، وبالتالي فليس يمتنع على العقل أن يكون مؤسسا للفضائل الموافقة للفطرة، وهو ما يوافق وجوب تعليل أفعال الله تعالى عندهم بالمصلحة، وهو وجوب تستلزمه الضرورة العقلية المطردة المصاحبة للعقل العملي الذي لا بد له من أمر أولي ينتهي إليه، وهو الحسن و القبح اللذين يثبتهما الشرع أو يدله عليهما، فيكون الإلزام بهما عقليا.

مذهب الأشاعرة[2]، وبعضِ الماتُريدية ومن وافقهم

(1) البحر المحيط، للزركشي،1/ 175

(2) البرهان للإمام الجويني،9/1

الواجبات كلها سمعية، إذ "التكليف مختص بالسمع دون العقل، وأن العقلَ بذاته ليس بدليل على تحسين شيء ولا تقبيحه ولا حظره ولا إباحته حتى يرد السمع بذلك، وإنما العقلُ آلة يُدركُ بها الأشياء؛ فندرك به ما حسُنَ وقبُحَ وأبيح وحرُمَ بعد أن ثبت ذلك بالسمع[1]"، وهذا يعني:

أن الحكم بالحسن أو بالقبح على الفعل عند الأشاعرة ومن وافقهم سمعي (شرعي) لا عقلي، ينكشف بأمر الشارع ونهيه وبتوسط منه، فيكون حكم العقل متأخرا عن حكم الشرع الذي له سلطة التحسين والتقبيح، ومن ثم لا ثواب ولا عقاب إلا بعد بعثة الرسل وبلوغ التكليف[2] فلا يكون للعقل إذن مدخل، لأنه لو دخل لكان ذلك تقييدا لمطلق الإرادة والقدرة الإلهيتين.

أنه لا يمتنع على الله تعالى أن يجعل الواجب محرما على عباده، ولا أن يجعل المحرمَ واجبا، لكنه سبحانه لا يفعل ذلك؛ لأنه أخبرنا أن الواجب يثاب فاعله ويذم تاركه، والمحرم يذم فاعله ويثاب تاركه، وعلى هذا فإن "القبيحَ ما نهي عنه شرعاً، والحسنَ بخلافه ولا حكم للعقل في حسن الأشياء وقبحها، وليس ذلك عائدا إلى أمر حقيقي في الفعل يكشف عنه

(1) قواطع الأدلة في أصول الفقه، لأبي المظفر السمعاني، 814/2.

(2) تمهيد الأوائل في تلخيص الدلائل، للباقلاني، ص: 27

الشرع، بل الشرع هو المثبت له والمبين، ولو عَكَس القضيةَ فحسَّن ما قَبَّحه، وقَبَّح ما حسَّنه لم يكن ممتنعا وانقلب الأمر[1]''، وهذا يستوي فيه عند الأشاعرة ما هو من أصول الدين، وما هو من فروعه.

أنه يحسن من الله سبحانه وتعالى " أَنْ يَأْمُرَ عِبَادَهُ بِمَا شَاءَ بِمُجَرَّدِ كَوْنِهِ خَالِقًا لَهُمْ، لَا كَمَا يَقُولُهُ الْمُعْتَزِلَةُ مِنْ كَوْنِ ذَلِكَ الْفِعْلِ صَلَاحًا، وَلَا كَمَا يَقُولُونَهُ أَيْضًا مِنْ حَيْثُ الْعِوَضِ وَالثَّوَابِ لِأَنَّهُ تَعَالَى ذَكَرَ أَنَّ الْخَلْقَ لَهُ أَوَّلًا، ثُمَّ ذَكَرَ الْأَمْرَ بَعْدَهُ، وَذَلِكَ يَدُلُّ عَلَى أَنَّ حُسْنَ الْأَمْرِ مُعَلَّلٌ بِكَوْنِهِ خَالِقًا لَهُمْ مُوجِدًا لَهُمْ، وَإِذَا كَانَتِ الْعِلَّةُ فِي حُسْنِ الْأَمْرِ وَالتَّكْلِيفِ، هَذَا الْقَدْرَ سَقَطَ اعْتِبَارُ الْحُسْنِ، وَالْقُبْحِ، وَالثَّوَابِ، وَالْعِقَابِ فِي اعْتِبَارِ حُسْنِ الْأَمْرِ وَالتَّكْلِيفِ''.[2]

أن ثواب الله للمحسنين من عباده تفضل خالص منه سبحانه لا واجبٌ عليه، وكل أفعاله سبحانه تعالى[3] حسنة لمجرد صدورها منه سبحانه وتعالى، وافقت العقل أم خالفته، فلا تقاس على أفعال العباد[4]؛ لأنه سبحانه

---

(1) المواقف في علم الكلام، لعضد الدين الإيجي، ص:323.

(2) – تفسير مفاتيح الغيب، 278/14.

(3) شرح المقاصد للتفتازاني، 294/4.

(4) رسالة إلى أهل الثغر، لأبي الحسن الأشعري، ص: 77، والإرشاد، للجويني، ص: 265.

وتعالى لا آمر له ولا ناه، ومن ثم فلا حُسن ولا قُبحَ إلا بأمر أو نهي شرعي.

أن الله سبحانه وتعالى "يَحْكُمُ مَا يُرِيدُ، وَالْمَعْنَى: أَنَّهُ تَعَالَى أَبَاحَ الْأَنْعَامَ فِي جَمِيعِ الْأَحْوَالِ، وَأَبَاحَ الصَّيْدَ فِي بَعْضِ الْأَحْوَالِ دُونَ بَعْضٍ، فَلَوْ قَالَ قَائِلٌ: مَا السَّبَبُ فِي هَذَا التَّفْصِيلِ وَالتَّخْصِيصِ كَانَ جَوَابُهُ أَنْ يُقَالَ: إِنَّهُ تَعَالَى مَالِكُ الْأَشْيَاءِ وَخَالِقُهَا، فَلَمْ يَكُنْ عَلَى حُكْمِهِ اعْتِرَاضٌ بِوَجْهٍ مِنَ الْوُجُوهِ، وَهَذَا هُوَ الَّذِي يَقُولُهُ أَصْحَابُنَا إِنَّ عِلَّةَ حُسْنِ التَّكْلِيفِ هِيَ الرُّبُوبِيَّةُ وَالْعُبُودِيَّةُ لَا مَا يَقُولُهُ الْمُعْتَزِلَةُ مِنْ رِعَايَةِ المصالح".[1]

بأسلوب تقريبي، نقرر أن الخلاف بين الأشاعرة ومن وافقهم، وبين المعتزلة في مسألة التحسين والتقبيح ثلاثي العناصر:

- جهة التحسين والتقبيح عند الأشاعرة شرعية، وعند المعتزلة عقلية.
- الغاية من التحسين والتقبيح هو جلب المنافع ودفع المضار، وإشاعة الفضائل، وهو أمر متفق عليه، والأشاعرة أنفسهم يقرون للعقل بشيء من ذلك على تفاصيل فيه، وعدوا أن جحد هذا خروج عن المعقول[2]

(1) تفسير مفاتيح الغيب، للرازي، 279/11..

(2) البرهان، 77/1، الفقرة:12.

- جهة الإلزام التكليفي بالتحسين والتقبيح عند الأشاعرة إلهية جعلها الله تعالى موافقة لمصلحة خلقه، وعند المعتزلة فطري عقلي.

## ثانيا- مسألة الصلاح والأصلح

هذه إشكالية فرع عن سابقتها، ولا يستقيم لك فهم ما مضى إلا بربطه بها، لأثرها الخطير في الجدل الكلامي والعقدي. وملخصها في سؤال: هل يجب على الله تعالى في أفعاله وأحكامه رعاية الصلاح والأصلح لعباده؟

### موقف المعتزلة:

إن المعتزلة وفاء لأصل "العدل" النافي عن الله فعْلَ القبيح، نفوا عنه سبحانه تعالى أن يكون خلَق أفعال العباد. وهذا الرأي منسجم مع موقفهم من قضية التعليل التي ذهبوا فيها مذهبا بعيدا بتقرير أن أفعال الله وأحكامه معللة وجوبا بمصلحة العباد، فما دام التكليف من الله، والامتثال والفعل من العبد، فإن هذا يلزم منه العدل بتقرير فعل الأصلح للإنسان.

وبناء عليه، يرى المعتزلة أن الله لا يجوز له إجبار عبده على فعل ليس له فيه إرادة، ولا أن يكلفه قهرا بالأمر والنهي؛ لأن هذا مقتضى العدل والحكمة، والذي يلزم عنه أن أفعال الإنسان حر فيها وليست من

خلق الله تعالى، وحرية الإنسان حسب المعتزلة تناسب الخير والشر اللذين فيه، فاختيار العبد لفعله هو إقدار من الله له فقط على الفعل، بمعنى أن الفعل يتعلق بالإنسان وإرادته ودواعيه وبواعثه وقدرته، فلا يمكن أن يتعلق فعل العبد بالذات الإلهية؛ وبذلك يكون العبد خالقا لأفعاله.

هذا يوضح لك جوهر مسألة "العدل" عند المعتزلة، فكونُها مرتبطة بأفعال الله تعالى الحسنةِ كلها؛ فهذا يعني أنه لا يفعل القبيح ولا يريده، وَٱللَّهُ لَا يُحِبُّ ٱلۡفَسَادَ ٢٠٥البقرة: ٢٠٥، وَمَا ٱللَّهُ يُرِيدُ ظُلما لِّلۡعِبَادِ ٣١ (غافر: 31)، عالما لذاته سبحانه بقبحه مستغنيا عنه عالما باستغنائه عنه كونُه سبحانه يستحيل في حقه الافتقار والحاجة، ولا يُخِلُّ بما هو واجب عليه[1] ولا يكذب في خيره، ولا يجورُ في حكمه، ولا يكلف العبد ما لا يطيق، وإذا كلفه بفعل أقدره عليه، وبينه له، فهو سبحانه مريد للخير دائما فهو خير دائما.[2]

يقول القاضي عبد الجبار المعتزلي: "وإنه -جل وعز- إذا كلَّفَ المكلف وأتى بما كُلِّفَ على الوجه الذي كُلِّفَ فإنه يثيبه لا محالة، وإنه سبحانه إذا آلم وأسقم فإنما فعله لصلاحه ومنافعه، وإلا كان مخلا بواجب". [3]

---

(1) شرح الأصول الخمسة، ص: 132.

(2) شرح الأصول الخمسة، ص: 133.

(3) شرح الأصول الخمسة، ص: 133.

ولذلك؛ اتفق المعتزلة بمدرستيهم البغدادية والبصرية على تعليل أفعال الله تعالى بالحكمة والغرض، فإن قصْدَ صلاح العباد واجب على الباري سبحانه وتعالى، وقصد الصلاح يعني المنفعة العائدة على العباد[1]. غير أنهم اختلفوا في الأصلح، فقالت البغدادية: يجب عليه سبحانه الأصلحُ في أمور الدين لا الدنيا[2]. بينما البصريون أوجبوا عليه سبحانه الصلاحَ في الدنيا والدين[3]، وأوجبوا الأصلح عليه في الدين لكونه الأنفعَ والأحكمَ والأوفقَ للحكمة الإلهية[4]؛ ولأن أمر الدين

يجمع بين فعل الله تعالى، وبين اختيار المكلف الطاعة والامتثال،[5] ويدخل ذلك عندهم في باب "اللطف الإلهي[6]" الذي يختار عنده العبدُ الواجبَ ويدع القبيح[7] بتوفيق وهداية وعون منه سبحانه، فلولا هذا اللطف لاختار الإنسان الفسادَ بناء على حريته في الاختيار، وعدم اللطف يعود بالإبطال على تعليل الفعل الإلهي الذي يلتزمونه.[8]

(1) المغني في أبواب العدل والتوحيد، 34/14.

(2) المغني في أبواب العدل والتوحيد، 100/14.

(3) المغني في أبواب العدل والتوحيد، 56/14.

(4) المغني في أبواب العدل والتوحيد، 23/14.

(5) المغني في أبواب العدل والتوحيد، 217/13.

(6) شرح الأصول الخمسة، ص: 519.

(7) شرح الأصول الخمسة، ص: 519.

(8) المغني في أبواب العدل والتوحيد، 154/13..

## موقف الأشاعرة:

يرى الأشاعرة أن فِعْلَ الإنسان من كسْبه لا من خلق الله لذلك الفعل، وهذا من مقتضى "العدل الإلهي" الذي يستحيل أن يخرج إلى الظلم والجور، وعدله سبحانه هو تصرف على مقتضى المشيئة والعلم، فكون الله تعالى خلق الإنسان إلا أنه علم ما يكون منه، وعلى ذلك يكون الثواب والعقاب، ولا يعني خلقُ الله الإنسانَ خلْقَ أفعاله، قال الشهرستاني: "كسبُنا لما ظهر منا وبطُن، وكلُّ صُنعنَا وَجَمِيع أَعمالِنَا وأفعالِنا لذَلِك، هُوَ خلق الله عز وَجل فِينَا كَمَا ذكرنَا؛ لِأَن كل ذَلِك شَيْءٌ، وَقَالَ تَعَالَى {إِنَّا كل شَيْء خلقناه بِقدر}. ولكننا لَا نتعدى باسم الْكسْب حَيْثُ أوقعه الله تَعَالَى مخبرا لنا بأننا نُجزى بِمَا كسبت أَيْدِينَا وَبِمَا كسبنا فِي غير مَوضِع من كِتَابه؛ وَلَا يحل أَن يُقَال أَنه كسْب لله تَعَالَى، لِأَنَّهُ تَعَالَى لم يقلهُ وَلَا أذن فِي قَوْله، وَلَا يحل أَن يُقَال أَنَّهَا خلق لنا؛ لِأَن الله تَعَالَى لم يقلهُ وَلَا أذن فِي قَوْله. لَكِن نقُول: هِيَ خلق لله كَمَا نَص على أَنه خَالق كل شَيْء ونقول هِيَ كسب لنا كَمَا قَالَ تَعَالَى {لَهَا مَا كسبت وَعَلَيْهَا مَا اكْتسبت} "[1].

وبما أن الله سبحانه وتعالى يمتنع في حقه رعاية الغرض في أفعاله، وأن تعلَّل أفعاله بالعلة الغائية المحركة والباعثة على الفعل؛ لأن العلل

(1) الفصل في الملل والأهواء والنحل، للشهرستاني، 47/3.

والأغراض والحِكَمَ ذاتها من الممكنات المخلوقة لله تعالى، فهو ليس بمفتقر إليها، فإنه من باب تنزيه الله سبحانه وتعالى لا معنى للقول بوجوب رعاية الصلاح والأصلح[1]؛ لأن الحكمة لا تتخلف عن الفعل الإلهي وفرع عنه وليس العكس كما يقول المعتزلة. وعلى هذا، فالأشعرية يقررون أنه لا يجب على الله رعاية الصلاح والأصلح في أفعاله، وإلا لما كان مستحقا للحمد والثناء، لأنه فعل ما أوجبه على نفسه، ولما استحق مكلف ثوابا لأنه فعل ما وجَبَ عليه. وإلا وجبت رعاية الصلاح والأصلح على الله فهي على المكلف أوجب، والمكلف لم يجب عليه ذلك إلا بقدر محدود، وإلا وجبت النوافل وجوب الفرائض لأن فيها صلاحا، ومن هنا يتبين لك أن الأشاعرة يرفضون قاعدة "قياس الغائب على الشاهد" التي يتبناها المعتزلة في مسألة الصلاح والأصلح[2]، وللإمام الجويني تعالى تفصيل في الموضوع في كتابه "الإرشاد في أصول الاعتقاد".[3]

أما قضية "اللطف" التي تبناها المعتزلة، فهي غير منفية عند الأشاعرة، إلا أن الفرق هو أن الأشاعرة بنوها على أنها داخلة في مقدور الله تعالى خلقَ قُدرة العبد على فعل الصلاح من الطاعة والإيمان[4]"، فهم بذلك

(1) نهاية الإقدام في علم الكلام، لأبي الفتح محمد بن عبد الكريم الشهرستاني، ص: 390.

(2) نهاية الإقدام، ص: 399.

(3) الإرشاد في أصول الاعتقاد، للجويني، ص: 291.

(4) الإرشاد في أصول الاعتقاد، ص: 300.

يجعلون اللطف في أمر الطاعة، وقد قرر الله تعالى ذلك في معاني قوله سبحانه: سورة الأعراف: ٥٤.

هذا من جهة، ومن جهة ثانية، فوجوب "اللطف" على الله تعالى يوجب ألا يكون هناك مؤمن وغير مؤمن، والحال أن الناس كما قال سبحانه: هُوَ ٱلَّذِي خَلَقَكُم فَمِنكُم كَافِر وَمِنكُم مُّؤمِن وَٱللَّهُ بِمَا تَعمَلُونَ بَصِيرٌ ٢ (التغابن: 2) ، لأنه لو وجب عليه لكان مآل القول بذلك أن الله سبحانه وتعالى استفرغ مقدوره حتى لم يبق فيه ما ينفع به من ليس بمؤمن، وهذا محال في حق الله تعالى، وهو سبحانه يقول: وَلَو شِئنَا لَأَتَينَا كُلَّ نَفسٍ هُدَىٰهَا وَلَٰكِن وَلَٰكِنْ حَقَّ ٱلْقَوْلُ مِنِّى لَأَمْلَأَنَّ جَهَنَّمَ مِنَ ٱلْجِنَّةِ وَٱلنَّاسِ أَجْمَعِينَ ١٣ (السجدة: 13)

يكفيك هذا الحد من تلخيص القول في هاتين الإشكاليتين المؤثرتين في مسيرة العمل بالمقاصد، والخلاصة التي نخرج بها هي: أنهما تدوران حول مسألة تعليل أفعال الله وأحكامه بمصالح العباد في الدارين، وهي مسألة حاضرة في غاية "تأصيل المقاصد وتقصيد الأصول" التي انطلقنا منها منذ بداية هذا الشرح وهذه الدروس.

## المبحث الثاني: في البدء والختام كانت "المصلحة"

### الفرع الأول: مفارقة شافعية

يقول شيخنا حفظه الله: "ومن المفارقات، أن يكون الشافعية في طليعة مؤسسي الفكر المقاصدي، من خلال مقولات إمام الحرمين الجويني وردوده اللاذعة على مذهب مالك وأبي حنيفة، فعندما يلِجُّ النزاع ويحتدم الجدال، وتَلْتَكُّ البراهين على حياض الاجتهاد، في محاولة لضبط أوجهه خارج نصوص الكتاب والسنة والإجماع والقياس فيما سمي لاحقا بالاستدلال كانت المقاصدُ الوسيلةَ والمعيارَ لهذا الضبط..."

.مشاهد من المقاصد، ص:67-68

إذا وعيت ما سبق، وكنت ما تزال تستحضر الأركان الأربعة ل"كعبةِ المجتهدين"؛ وتستحضر ما كان من حديثنا عن الجدل الأصولي الذي خرجت من تحت عباءته المقاصد، فإنه يلزم أن تقف على بعض ملامح المساحة التي أثرت عليها هذه النظرية ضمن الدرسين الأصولي والمقصدي، ولو أن وقوفنا هنا فقط سيكون من باب النظرة السريعة.

إن الجدلين الأصولي والعقدي أديا في نهاية الأمر إلى بناء نظرية المقاصد، ولعل أهم موضوع في هذه النظرية حمِيَ حوله وطيس الجدل

أصوليا هو موضوع "المصلحة"، ولبيان ذلك لنرجع قليلا إلى الوراء، ونقف عند

ما هي طبيعة المفارقة التي يشير إليها شيخنا العلامة عبد الله بن بيه؟

جواب هذا السؤال ينطلق من مواقف الشافعية من الاستحسان، ومن المصلحة، فإنهم لم يخرجوا نظريا في الدرس الأصولي عن تقريرات إمامهم الشافعي ، ولذلك تجد الجويني الشافعي يستميت في الدفاع عن عدم اعتبار المصلحة دليلا مستقلا بنفسه، وذلك حسما لمادة الفساد في النظر الفقهي، وحتى لا تضيع "أبهة الشريعة" تحت سلطان العقول والأحلام، وفي ذلك يقول:"هذا بحرُ الكلام، فقد ثبتت أصول معلَّلةٌ، اتفق القايسون على عللها، فقال الشافعي: أتخذُ تلك العلل معتصمي، وأجعل الاستدلالات قريبة منها، وإن لم تكن أعيانها، حتى كأنها مثلا أصول، والاستدلال مقيد بها، واعتبار المعنى تقريبا أولى من اعتبار صورة بصورة معنى جامع"[1]. ويقول: "والذي نُنكرُه من مالك رضي الله عنه تركه رعاية ذلك وجريانه على الاستدلال في الاستصواب من غير اقتصاد".[2]

معنى هذا، أن المصلحة المرسلة عرفت جدلا قويا بين المالكية

---

(1) البرهان، 836/2فقرة 1142.

(2) البرهان، 644/2، فقرة: 1153.

والحنابلة من جهة، وبين الشافعية على وجه الخصوص من جهة أخرى، وإلى حد ما الأحناف في رفضهم لتسميتها بالمصلحة المرسلة باعتبار دخولها تحت مسمى الاستحسان عندهم، ولعل ما سبق ذكره لك عن موقف الجويني منها يوضح لك ذلك بجلاء، ولا بأس أن نعيد تذكيرك به من خلال نص واضح المعنى يقول فيه: "ونحن نعلم أنه -أي: الشرع- لم يفوض إلى ذوي الرأي والأحلام أن يفعلوا ما يستصوبون، فكم من أمر تقضي العقول بأنه الصواب في حكم الإيالة والسياسة، والشرع وارد بتحريمه، فلسنا ننكر تعلق مسائل من الشرع بوجوه من المصالح، ولكنها مقصورة على الأصول المحصورة، وليست ثابتة على الاسترسال في جميع وجوه الاستصلاح ومسالك الاستصواب".[1]

لكن هذا ينبغي ألا يلهينا عن أن الجويني نفسه كان يشعر بضرورة القول بالمصلحة، وترى ذلك واضحا في كتابه الغياثي، إلا أن المشكلة عنده كانت في وصف الإرسال، وأمام ضغط الواقع الفقهي الافتراضي والتطبيقي وجد أنه لا بد من القول بها، ولكن مع تقييدها بقيد ملاءمتها للمصالح المعتبرة المشهود لها بالأصول، وقد حاول الشافعية أن يوجهوا صنيع الجويني بأنه يخرج بالمصلحة عن وصف الإرسال، ويؤول بها إلى "القياس على الأسباب" وهو أمر معتبر في الشرع.[2]

---

(1) الغياثي، ص: 498.

(2) البحر المحيط، 88/7

إن "إحداث أمر بديع لا عهد بمثله في الشرع[1]" بما تستصلحه العقول بدون شاهد له من الشرع، كان الدافع الأكبر وراء هذا الموقف المتشدد من المصلحة، لكن بما أن المقاصد هي المصالح، فإن رعاية هذه المصالح أمر واجب، ووجوب هذه الرعاية فرَضَ حين احتدم الجدال والتَّكَّت البراهين على حياض الاجتهاد -كما قال شيخنا العلامة بن بيه-أن تصبح المصلحة من صميم المقاصد إن لم تصبح هي عينها.

ولعبارة شيخنا العلامة ابن بيه محمل آخر، يشهد له عنوان ومضمون المشهد الذي نحن بصدده؛ وهو أن هذا الارتباط بين المقاصد والمصلحة نشأ عن تطور تاريخي وضرورات واقعية حاقة تمثلت في الصراع العقدي السني الأشعري والماتريدي من جهة، والمعتزلي والشيعي من جهة ثانية، فرضت على الأشاعرة الشافعية خصوصا أن يتجاوزوا إحراج مناقضة القول بتعليل أحكام الله تعالى في أصول الفقه لمنعهم تعليل أفعاله سبحانه في أصول الدين، فاضطروا إلى القول بالمصلحة وفق ضوابط تجعلهم لا يخالفون شافعيتهم من ناحية، ومن ناحية أخرى تسمح لهم بالحركة في ساحة النظريات والعمليات استدلالا واستصلاحا، وهو أمر إلى حد ما لم يكن مطروحا عند الأشاعرة المالكية لعدم اضطرارهم إليه، ولوفاء أصول مذهبهم به.

(1) شفاء الغليل، ص: 210.

وترى هذا المنحى عند الجويني، حيث اتجه إلى التأصيل للنظر الكلي من خلال مفهوم "الاستدلال" باعتبار أنه "معنى مشعر بالحكم، مناسب له فيما يقتضيه الفكر العقلي من غير وجدان أصل متفق عليه، والتعليل المنصوب جار فيه[1]"، وهذا قد يفسر لك ما صنعه في "البرهان" من تقسيم للمصالح إلى خمسة أضرب، وترتيبها بالاستقراء، ولولا أن كلامه طويل جدا لسقناه إليك هنا، لكن يمكنك الرجوع إلى إشارات منه حين حديثنا عن أثر الشافعية في الجدل الأصولي.[2]

إن ما قرره الجويني في البرهان معنى سيؤول عنده في "الغياثي" إلى "الاستصلاح" العمَلي وهو "طلب ما لم يحصل وحفظ ما حصل[3]"، وقد أبلغ الإمام القرافي المالكي في وصف صنيع الجويني في "الغياثي" بقوله: " هذا إمام الحرمين: قيم مذهبهم، وصاحب (نهاية مطلبهم)، واضع كتابه (الغياثي) ضمنه أمورًا من المصالح المرسلة التي لم نجد لها في الشرع أصلاً يشهد بخصوصها، بل بجنسها، وهذا هو المصلحة المرسلة[4]"، وبقوله: " ثم

(1) البرهان،634/2، الفقرة: 1127.

(2) البرهان، 532/2، ابتداء من الفقرة: 901.

(3) الغياثي، ص: 340.

(4) نفائس الأصول في شرح المحصول، 4096/9

فرع في (الغياثي) على هذا الباب أشياء كثيرة جدا، لم توجد للمالكية، ولو سئلوا عنها ما جسروا على كثير منها". [1]

كما أن الغزالي أيضا اضطر أن يقبل القول بالمصلحة أو الاستصلاح رغم اعتباره أنها من الأصول الموهومة، إلا أنه أيضا تحت تأثير التفاعل والانفعال مع الواقع انتقل إلى القول بها بشرط كونها قطعية كلية ضرورية، وهذا يعني اعتبارها مثل ما اعتبرها الجويني تابعة للأصول، وهو ما تفهمه جيدا إذا رجعت إلى ما سلف ذكره حين حديثنا عن كون المقاصد وردت موضوعا في سياق المصلحة، وكلام الغزالي في الشفاء عن المقاصد والمصالح واسع وطويل، خلاصته أنه لا يمتنع القول بالمصلحة ما دامت غير مناقضة للنص؛ لأنه "إنما تطلب الأحكام من مصالح تجانس مصالح الشرع إذا فقدنا تنصيص الشرع. فأما إذا صادفناه؛ فالاستصلاحات وتصرفات الخواطر معزولة مع النصوص، فإذا نص الشارع على أمر وجب مراعاته. فإن فُقِدَ النص تشوفنا إلى دّرَك علة المنصوص، وإثبات الحكم بها. فإن عجزنا؛ تشوفنا إلى مصالح تضاهي جنس مصالح الشرع". [2]

لقد كان للمصلحة إذن أثر كبير في تخفيف غُلواء النظرية الأشعرية

(1) نفائس الأصول في شرح المحصول، 4096/9

(2) شفاء الغليل، ص: 220.

في مسألة التحسين والتقبيح، وتجلى ذلك بقوة في إضفاء طابع المقصدية على الأوامر والنواهي الإلهية، حيث جعلوها الدالة على معيارية المصلحة من خلال حكم العقل، وبمعنى آخر فإنهم لكي يحافظوا على الروابط التي تجمع ثلاثي: النص، والعقل، والواقع، ولكي يبقوا الفعلَ الإنساني تابعا للفعل الإلهي وفي نفس الوقت قادرا على أن يتعامل مع محيطه وفق بعد أخلاقي منضبط بضابط العقيدة والفقه بمفهوميه: العام والخاص.[1]

## الفرع الثاني: استثمار مالكي

لا ينبغي أن يفوتك أن أكبر مستفيد من هذا الجدل الأصولي والعقدي هم المالكية، الذي اعتنوا بنظرية "المصلحة" تأصيلا وتفريعا، وربطوا بها تعليل الأحكام الشرعية، وجعلوها أحيانا موجبا للاستثناء من القواعد العامة التي يلجئهم عمومها أو اطرادها إلى الاستحسان أو سد الذرائع حسب جهات "كعبة المقاصد".

ولعل الإمام الشاطبي أفضل مثال لهذه الاستفادة، حيث أعاد بناء أصول الفقه مقترنا بالمقاصد والتربية والأخلاق، وترى ذلك بارزا في كتابيه: "الموافقات" و"الاعتصام"، فإذا كان كتابه الثاني يمثل الضوابط للنظر

(1) المعنى: أن الفقه كان يطلق على علم الآخرة كما يقول ابن قدامة، ثم خصوه بمعرفة الفروع وعللها، لكن مع بقاء هذا المعنى الخاص مرتبطا بالأبعاد الأخلاقية الموجهة بالأمر والنهي الشرعيين.

والاجتهاد قصد منع الابتداع في الدين، فإن جزء "المقاصد" من الموافقات يمثل نظرة جديدة إلى المقاصد وقدرتها على "إنتاج أحكام للقضايا المستجدة، صادرة عن قواعد منضبطة، وتوليد الأحكام وتوسيع أوعية الاستنباط في عملية تأصيلية".[1]

والدليل على وعي الشاطبي بمحورية المصلحة في التشريع، هو أنه انتصر لتعليل الشريعة بالمصالح وفق منهج الاستقراء والاستنتاج والاستدلال، في سعي إلى إقامة التوازن بين التسليم المطلق بعلاقة الأسباب بمسبباتها نفيا للغائية، وبين تسريح العقل للبحث عن غايات التشريع بالربط العقلي بين الأسباب ومسبَّباتها، والعِلل ومعلولاتها.

وفي ختام هذا المشهد، ينبغي أن نستحضر أن "التعامل مع المقاصد تعاملاً جديداً كأدواتٍ فاعلة في مختلف أبواب أصول الفقه، معمماتٍ محل الحكم في حال خصوص اللفظ، ومخصصاتٍ في حال العموم، ومقيداتٍ ومطلقاتٍ في عكس كل منهما ومبيناتٍ في حالة الإجمال، سواء كان المقصد صالحاً للعلية بالمعنى الخاص، أو منطوياً على حكمة يلجأ إليها ذوو الاختصاص. إذ سيكون تفعيل المقاصد من خلال أدوات الإنتاج والاستثمار موسعاً لأوعية الاستنباط، وجهاز استشعار في مجال الالتقاط".[2]

---

(1) إثارات تجديدية، ص:21.

(2) إثارات تجديدية، ص:68.

## معاقد المشهد الثالث

## موازنات المقاصد

### ما المقصود بالموازنات؟

يمثل هذا المشهد "أنموذجا لفهم المسلمين لفضاءات الحس والعقل والوحي". وستقف فيه على ثنائيات مهمةٍ متقابلة، ثنائيات تنتمي إلى حقل القضايا العقدية والعملية التي فرضت نفسها على النظر الاجتهادي الأصولي والمقصدي، وحضرت بصورة أو بأخرى منذ النشأة الأولى لعلم أصول الفقه، ومنذ بداية التأصيل للفعل المقصدي مع الإمام الجويني، بحيث كانت محل تجاذب بين علماء المسلمين بمختلف انتماءاتهم المذهبية.

ونسميها بالثنائيات لأنها مفاهيم تقابلية أو تكاملية، لا يستقيم العمل الاجتهادي والتشريعي دون استحضارها؛ لأنها مترسخة في أقطاب الدرس الأصولي، ومباحث الأدلة الشرعية التي هي مدار عمل الفقيه والمجتهد على حد سواء. إنها ثنائيات كثيرة، كثرتُها راجعة إلى أن نظرية المقاصد يصعُبُ حصرُها في بعد واحد لخصوصياتها وخصائصها التي تتسع، وقابليتها للفهم والتعدد.

من هنا كانت تسمية هذا المشهد "بموازنات المقاصد"، وسواء اعتبرت

أن كل عنصر من عناصر إحدى الثنائيات موازن للآخر، أم اعتبرت أن لكل واحد منهما وضعا مخصوصا لا يختلف البعد بينه وبين المقابل له[1]، فالمقصود أنه يجب النظر إلى هذه الثنائيات باعتبار أثرها في المقاصد، ومن خلال معرفة الخلفيات المذهبية التي تنطلق منها، لتحقيق معنى "المقاصد" ضمن سياقها الوظيفي.

لذلك؛ فإن شيخنا العلامة بن بيه يستحضر قيمة هذه الثنائيات ضمن هذه الموازنات التي عالجها في هذا المشهد، بل وإنه أشار إليها في مقدمة الكتاب حين بيَّن الأبعاد النظرية لفلسفة التشريع الإسلامي الشمولية المستوعبة للزمان والمكان، والتي تُقدم «إجابة لثلاثة أسئلة أساسية:

- ما مدى استجابة التشريع الإسلامي للقضايا البشرية المتجددة واللا متناهية؟
- ما مدى ملاءمة هذا التشريع للمصالح الإنسانية وضرورات الحياة؟
- ما هي المكانة الممنوحة للاجتهاد البشري العقلي المؤطر بالوحي في التشريع الإسلامي؟»[2]

---

(1) التعريفات، للجرجاني، ص: 215.

(2) مشاهد من المقاصد، ص: 20-21.

يقول شيخنا حفظه الله: "إن التعامل مع المقاصد يجيب إيجابيا على تلك الأسئلة مع الإشارة بادئ ذي بدء إلى ثلاث قضايا لم تبُت فيها نظرية المقاصد، يمكن أن تُختصر إلى حد كبير في أسباب اختلاف المتعاملين بالمقاصد، وهو اختلاف لا يزال ماثلا في لفيف من القضايا العقدية والعملية لم يحلَّها شيخ المقاصد أبو إسحاق الشاطبي، الذي وإن كان قد انحاز للنظرية المقصدية في جملة من القضايا، فإنه تحيز لظاهر النص في البعض الآخر.

هذه القضايا أو هذه الزُّمَرُ من القضايا يمكن أن تُصنَّفَ تحت هذه العناوين:

- **العنوان الأول**: من يُعَرِّفُ المصلحةَ؟ العقلُ أم النقلُ؟
- **العنوان الثاني**: العبادات بين المعقولية والتعبد.
- **العنوان الثالث**: الكلي والجزئي: أيهما يُقدَّمُ؟".

مشاهد من المقاصد، ص: 21-22

## المعقد الأول: من يعرف المصلحة، العقل أم النقل؟

إن الناس منذ وجدوا لم تنقطع عنهم النوازل الجديدة، ولم تتوقف بيئاتهم الزمانية والمكانية عن إنتاج قضايا لم تكن في البيئات التي قبلها زمانا ومثلها مكانا، أو البيئات الأخرى الموافقة لها زمانا والمختلفة عنها

مكانا، ومن ثم كان لا بد لكل حادثة من حكم شرعي ثابت بالنص أو مستنبط بالنظر والاجتهاد حال عدم النص، أو حال عدم وجود إجماع، أو قياس على أصل.

غير أن هذا الاجتهاد حالَ عدمِ النص أو الإجماع أو القياس، ليس مطلقا عن المحددات المنهجية، وليس خليا عن مرجعية يرجع إليها، بل إن للشرع قواعد عامة وأصولا كلية يرجع إليها المجتهد، ويعول عليها ليسترشد بها في اجتهاده، وهذه القواعد والأصول هي أجناس تندرج تحتها الجزئيات التي تعرض للناس في حياتهم، وهي أجناس مستقرأة من تصرفات الشارع ومعهوده في خطابه، وكما تقرر فالشريعة معللة بمصالح الخلق في الدارين.

يتبين أن المصلحة هي عماد الشرع، ومصالح الخلق هي غاياته التي يتغياها، والأساس الذي تبنى عليه أحكامه، ومن ثم كانت سائر قواعد التشريع وخطط سياسته تصب في محيطها وتعمل على تأكيد حفظها وتنميتها، وما كان هذا شأنه، وجب أن تُعلَّق به الأحكام إذْنا في حال الوجود، ومنْعا في حالِ التخلف والانخرام.[1]

يقول شيخنا حفظه الله: "وأطلت المسألة التي لا يزال لها نوع من

---

(1) أصل اعتبار المآل في البحث الفقهي، د/ يوسف حميتو، ص: 339.

التأثير، وهي هل المصلحة التي تبنى التي تبنى عليها الأحكام عقلية أم شرعية؟ وهي مسألة تحيل على مسألة التحسين العقلي".

مشاهد من المقاصد، ص:27

هذه الإشارة من الشيخ ليست عودا على بدء، ولا رغبة في تكرار ما وقفت عليه عند دراسة إشكالية التحسين والتقبيح العقليين، وإنما القصد هنا ما انبثق عن هذه الإشكالية من خلاف حول الجهة التي تحدِّدُ وتُعرِّفُ المصلحةَ.

ولأن الذي يعنينا هنا هو: العقل والنقل في مجال الفقه وأصوله وليس في مجال أصول الدين، فإننا لن نستفصل في بيان مواقف المذاهب الكلامية في الموضوع؛ وشيخنا العلامة بن بيه حفظه الله تجاوز هنا مسألة الجدل الكلامي، فهو الآن سيتعامل مع "مدرسة الجمهور" وخاصة مكونها المالكي والشافعي والحنبلي؛ لأنه إذا كانت قضية المصلحة مرتبطة بالواجبات العقلية عند المعتزلة، فإن مدرسة الجمهور التي تقرر أولية الدليل الشرعي على الدليل العقلي، وتنفي عن هذا الأخير استقلاليته بالتشريع، هي ذاتها انقسمت في موضوع الجهة التي تعرف المصلحة إلى قسمين كما سترى.

والسؤال بناء على هذا المعقد هو: من الجهة المخول لها أن تُعرِّفَ المصلحة؟

يقول شيخنا حفظه الله: ”هي مسألة تُحيلُ على مسألة التحسين العقلي. إنه وجه آخر في النظر المقاصدي يمكن استجلاؤه من خلال القطوف التالية لوجهتي نظر...“

.مشاهد من المقاصد، ص:93

※ **المبحث الأول**: المصلحة لا تعرف إلا من قِبَل الشرع

أبو حامد الغزالي:

يقول شيخنا: ”فهذا الغزالي وهو يتعرض للأصول الموهومة في ”المستصفى“، يطنب في موضوع المصلحة؛ فبعد أن ذكر أن الاستصلاح من الأصول الموهومة ذكر أمثلة فيما يتعلق بتفاوت قوة المصلحة بحسب مرتبة المقصَد الذي تنتمي إليه عندما تكون في مرتبة الضرورات، وإلى ما هي في رتبة الحاجات، وإلى ما يتعلق بالتحسينات والتزيينات، وتتقاعد عن رتبة الحاجات، ويتعلق بأذيال كل قسم ما يجري مجرى التكملة والتتمة لها...“.

مشاهد من المقاصد، ص:93

رأيت منذ قريب أن الغزالي قرر أن المصلحة هي ”المحافظةُ على مقصود الشارع“، وهذا ينشأ عنه القول بأن ”مقاصدَ المكلفين“ أو ”مقاصدَ

الخلق" -كما سماها- ليست هي المصلحة المعنية، لأن مقاصدهم في حقيقة الأمر متوافقة مع المعنى اللغوي للمصلحة، والغزالي يشير إلى ذلك بقوله: "المصلحة: هي عبارة في الأصل عن جلب منفعة أو دفع مضرة"، والمنفعة قد تكون للمكلف في نفسه، أو عقله، أو ماله، أو عرضه، وكذلك المضرة، لكنه يسعى إلى الجلب أو الدفع استجابة لما توصل إليه عقله، أو ميلا إلى دواعي جبلته الإنسانية.

وبعبارة أخرى: العقل يقتضي أن المصلحة جلبُ منفعة أو دفعُ مضرة، لكن هل كلُّ ما رأى فيه الإنسانُ جلبَ منفعة له أو دفعَ مضرة عنه يصح أن يعتبر شرعا مصلحة؟

لا تكون المصلحة عند الغزالي شرعيةً إلا إذا ارتبطت بقصد المكلف إلى امتثال الأمر أو النهي الشرعي، وهذا تفهمه من تعقيب الغزالي بقوله: "ولسنا نعني به ذلك؛ فإن جلبَ المنفعة ودفعَ المضرة مقاصدُ الخلق، وصلاحُ الخلق في تحصيل مقاصدهم[1]"، ومن هنا تفهم أن الإشكالية التي يثيرها الغزالي ليس في معنى "المصلحة" وإنما في كونها "مصلحة معتبرة" جلبا أو درءا.

يترتبُ على هذا أن المصلحة عند الغزالي لا تعتبر إلا إذا كانت مقصودة

(1) المستصفى، 3358/1.

للشارع، أي: راجعةً إلى الكليات أو الضروريات الخمس، وهذا قيْدٌ لا يتنازل عنه الغزالي رحمه الله في قبوله القول بالمصلحة، وبالتالي إذا نزلت المصلحة عن مرتبة الضروري فلا اعتبار لها حتى ولو ارتبطت بالحاجي والتحسيني، لأن هذين القسمين لا يثبتان إلا بنص أو بقياسٍ على النص، وهذا ما يدل عليه قوله:"فإذا عرفت هذه الأقسام -أي: الضروري والحاجي والتحسيني- فنقول: الواقعُ في الرتبتين الأخيرتين لا يجوز الحكم بمجرده إن لم يعتضد بشهادة أصل، إلا أنه يجري مجرى وضع الضرورات[1] فلا بد أن يؤدي إليه اجتهاد مجتهد، وإن لم يشهد الشرع بالرأي فهو كالاستحسان، فإن اعتضد بأصل فذاك قياسٌ... أما الواقع في رتبة الضرورات فلا بد أن يؤدي إليه اجتهاد مجتهد وإن لم يشهد له أصل معين".[2]

يبقى الإطار الأصولي الذي تعمل فيه المصلحة الشرعية عند الغزالي، وكيف يمكن الوصول إليها اعتبارا لمقصد الشرع؟

هذا أمر حاضر في ذهن الغزالي، ويتوقع أن يخطر في ذهن المخالف، فيسبقه قبل اعتراضه فيقول: "وَإِذَا أَطْلَقْنَا الْمَعْنَى الْمخيلَ وَالْمُنَاسِبَ فِي

(1) معنى ذلك أن الحاجي إذا كان ضمن الحاجة العامة للناس، نُزِّل منزلة الضروري وجاز الحكم به ولو مع عدم وجود النص المعين، بشرط ملاءمته لتصرفات الشارع، أي: أن يكون من جنس قاعدة أو أصل كلي. شفاء الغليل، ص: 208.

(2) المستصفى،555/1

كِتَابِ الْقِيَاسِ أَرَدْنَا بِهِ هَذَا الْجِنْسَ".[1]

**يقول شيخنا حفظه الله: "وانتهى الغزالي إلى القول: "وتبين أن الاستصلاح ليس أصلا خامسا برأسه، بل من استصلح فقد شرع، كما أن من استحسن فقد شرع".[2]**

**مشاهد من المقاصد، ص:94**

وعلى هذا، فأي مصلحة لا يعضدها أصل ولا قياس، فهي استصلاح لا معنى له، ولا يمكن أن يعتبر "أصلا خامسا برأسه، بل من استصلح فقد شرع، كما أن من استحسن فقد شرع"، ومن هنا يظهر لك التلازم الذي يفرضه الغزالي بين المصلحة المرسلة وبين الاستحسان الذي يستند إلى المصلحة حين يضطر المجتهد إلى العدول عن القياس من أجل المصلحة.

والأمثلة عند الغزالي كثيرة، لو ذهبنا نستقصيها فستخرج بنا عن المقصود من هذه المعاقد، لكن يمكن أن نأتي بمثال إذا تأملته رأيت أنه وإن كان خاصا بحفظ المال إلا أنه يسري إلى باقي الضروريات.

حماية الأوطان واجب شرعي، والدولة ملزمة بأن يكون لها جيش

---

(1) المستصفى، 553/1.

(2) المستصفى، 568/1.

قوي، وأن تكون لها من الموارد ما يمكنها من أسباب المنعة وحماية البيضة، فلو حدث أن الدولة عجزت عن توفير المال، أو قصرت بها النفقة الضرورية، ولم تعد قادرة على نفقات الجند والعسكر بحيث إذا لم يكن لهم مصدر دخل ثابت اضطروا إلى البحث عن معاشهم وخلوا أماكنهم وواجباتهم وهذا فيه ضرر وخطر كبير، فهل للدولة أن تفرض الضرائب على الشعب على ما في ذلك من الإضرار بالمصالح الخاصة؟

الغزالي يقرر أن العملية تدريجية، بحيث تبدأ الدولة بالأغنياء، فإذا حصلت منهم ما يفي بحاجتها لم تتعدهم إلى غيرهم، وإلا لم يكن أمامها إلا عامة الشعب، فتفرض عليهم ما تسد به هذا الضرر، وأنت إذا وازنت بين الضررين رأيت الضرر الذي يصيب الدولة أكبر من الضرر الذي يصيب الأفراد، وضرر الأمن راجع عليهم في كل الأحوال في دينهم وأنفسهم وعقولهم وأعراضهم وأموالهم، لذلك جاز هذا الأمر لقطع مادة الشرور، رغم أنه ليس هناك نص معين يشهد له، ولكن قاعدة الشريعة في دفع الضرر الأكبر بالضرر الأصغر محكمة هنا، وهذه القاعدة لم تثبت بدليل واحد، بل إن جنس تصرفات الشارع تشهد لها.[1]

وفي ختام حديثنا عن الغزالي، ينبغي أن نقرر أنه لم يلغ دور العقل

(1) المستصفى، 561/1.

أبدا في علاقته بالمصالح والمفاسد، فهو يجعله في مرتبة تالية للنقل، ويعتبره فاعلا في تقرير رُتَبِ المصالح والمفاسدِ بعد إثباتها بالنقل، ويدلك على ذلك ما قرره في مواضع كثيرة من كتابه "شفاء الغليل"، وهو المحتكم عنده في تقرير وضبط انتماء المقصد إلى الضروريات، ومن ذلك قوله: "وتختلف مراتب المناسبات في الظهور، باختلاف هذه المراتب: فأعلاها ما يقع في مراتب الضرورات، كحفظ النفوس؛ فإنه مقصود الشارع، وهو من ضرورة الخلق، والعقول مشيرة إليه وقاضية به لولا ورود الشرائع؛ وهو الذي لا يجوز انفكاك شرع عنه عند من يقول بتحسين العقل وتقبيحه. ونحن وإن قلنا: إن لله سبحانه وتعالى أن يفعل ما يشاء بعباده، وأنه لا يجب عليه رعاية الصلاح، فلا ننكر إشارة العقول إلى جهة المصالح والمفاسد، وتحذيرها المهالك، وترغيبها في جلب المنافع والمقاصد، ولا ننكر أن الرسل عليهم السلام بعثوا لمصالح الخلق في الدين والدنيا رحمة من الله على الخلق وفضلا؛ لا حتما ووجوبا عليه...فليعتقد على هذا التأويل أن العقول ترشد إلى الزجر عن القتل بالقصاص... فكل مناسبة يرجعُ حاصلها إلى رعاية مقصود يقع ذلك المقصود في رتبة يشير العقل إلى حفظها، ولا يستغني العقلاء عنها، فهو واقع في الرتبة القصوى في الظهور".[1]

**أبو إسحاق الشاطبي:**

(1) شفاء الغليل، ص: 162-163..

**يقول شيخنا حفظه الله: "ولا يبعد من هذا الاتجاه الشاطبي حيث قال: "وإذا كان معلوما من الشريعة في مواطن كثيرة أن ثَمَّ مصالحَ أُخَرَ غير ما يدركه المكلف، لا يقدر على استنباطها ولا على التعدية بها في محل آخر..."**

مشاهد من المقاصد، ص:94

علمتَ أن "المصلحة" وارتباطَها بالمقاصد والحكم وتعليل الشريعة، هي جوهر المشروع الشاطبي، باعتبار أن "الشريعة وضعت لمصالح الخلق بإطلاق[1]"، وباعتبار أن "المصالحَ المُجتلَبَةَ شرعا والمفاسد المستدفعَة؛ إنما تُعتبَرُ من حيث تقام الحياة الدنيا للحياة الأخرى، لا من حيث أهواء النفوس في جلب مصالحها العادية أو درء مفاسدها العادية...فالمعتبر إنما هو الأمر الأعظم، وهو جهة المصلحة التي هي عمادُ الدين والدنيا لا من حيث أهواء النفوس[2]"، وباعتبار أن "مصالح الدين مبنية على المحافظة على الأمور الخمسة..[3]."، ومن ثم كان "المقصود الأعظم في المطالب الثلاثة المحافظة على الأول منها، وهو قسم الضروريات، ومن هنا كان مراعى في كل ملة بحيث لم تختلف فيه الملل كما اختلفت في الفروع، فهي أصولُ

(1) الموافقات، 50/2.

(2) الموافقات، 64/2.

(3) الموافقات، 32/2.

الدين وقواعد الشريعة وكليات الملة".[1]

وارتباط المصالح الدنيوية بالمصالح الأخروية يعني عند الشاطبي انتفاء المدى الزمنية للمصلحة، وذلك لأن الدنيوية "إذا تأملتها مقدمات لنتائج المصالح، فإنها أسباب لمُسبَّبات هي مقصودة الشارع".[2]

هذا هو نفس المعنى الذي ذهب إليه الغزالي، وهو أن المصلحة المعتبرة هي التي يقررها الشرع، وحتى لو كانت من مصالح الدنيا فإنه وسيلة إلى مصالح الآخرة، ومصالحُ الآخرة لا سبيل إلى معرفتها إلا النقل، وبذلك لا دخل لأهواء النفوس وما تمليه الطبائع والنَّزعات الإنسانية في شرعية المصلحة واعتبارها.

إذا كان هذا هو ما يقرره الشاطبي في انسجام تام مع الغزالي، فإن من الطبيعي أن يكون له نفس الموقف من حيث الجهةُ المعرفة للمصلحة، أي: المصلحة لا سبيلَ إلى معرفتها إلا من جهة الشارع، إذ هو "الواضعُ لها مصلحةً، وإلا فكان يمكن ألا تكون كذلك".[3]

الآن اتضحت المشكاةُ التي يصْدُرُ منها الموقف الشاطبي، لكن لن

(1) الموافقات، 42/2.

(2) الموافقات، 178/5.

(3) الموافقات، 535/2.

يمنعنا هذا من أن نطرح مجموعة من الأسئلة نستزيد من خلالها بيانا ووضوحا، وهذه الأسئلة كالآتي:

1. ما هو موقف الشاطبي من مصالح التكليف التي لا يجد القياسُ إليها سبيلا؟ وهل هي موجودة أصلا؟ وإذا وُجِدَت، كيف التعامُلُ معها؟

2. إذا التزم مكلَّفٌ النقلَ الآمرَ أو الناهي ووقف عنده، ومكلف آخرُ أعملَ عقله في نفس النقل الآمر أو الناهي وأبان المظنة التي من أجلها التفت إلى المعنى الذي وراء ألفاظه، أيهما يكون على حق؟

3. إذا كانت مصالحُ الآخرة لا تثبتُ إلا بالشرع، فهل يمكن أن يستقل العقل بإثبات مصالح الدنيا؟

### السؤال الأول:

مصالحُ التكليف عند الشاطبي ضربان:

- ضربٌ يمكن معرفته بإحدى مسالك الكشف عن العلة المعروفة[1]، وهو بهذا مصالحُ ظاهرة معلَّلة، "ونقول إن شرعية الأحكام لأجله".[2]

(1) الإجماع، والنص، والإشارة، والسبُر، والمناسبة وغيرها...

(2) الموافقات،2/533.

- ضربٌ لا يمكن الوصول إليه بمسالك العلة المعروفة، ولا سبيل للاطلاع عليها إلا بالوحي.

وبناء عليه، يقول الشاطبي: "إذا كان معلوما من الشريعة في مواطنَ كثيرة أن ثم مصالحَ أُخَرَ غير ما يدركه المكلف، لا يقدرُ على استنباطها ولا التعدية بها محل آخر[1]". وهنا الجواب على سؤالنا، إذ هذه المصالحُ لا يمكن إدراكها بمسالك التعليل، إذن لا نستطيع إثبات العلة في الفرع ألبتة، وهذا يعني أنه ليس للقياس سبيل إليها، وما دامت كذلك فهي ستبقى "موقوفة على التعبد المحض؛ لأنه لم يظهر للأصل المعلل بها شبيه إلا ما دخل تحت الإطلاق أو العموم المعلَّل، وإذ ذاك يكون أخذ الحكم المعلل بها متعبدا به[2]"، أي: أننا إذا أدركنا أنها تعبدية فلا نملك إلا التعليل الكلي بإرادة الشارع مصالحَ خلقه، وهو أيضا متعبد به، فإذا كان كذلك وجب "الوقوف عند ما حدَّ الشارع فيه من غير زيادة ولا نقصان[3]".

### السؤال الثاني:

يجيبنا عليه الشاطبي بلغة أصولية تفيد في ما يسمى في مبحث القياس

(1) الموافقات، 533/2.

(2) الموافقات، 533/2.

(3) الموافقات، 534/2.

ب "ترتيب الحكم على الوصف"، وبعبارة أخرى: ذكر الحكم مع الوصف المناسب من باب الإيماء إلى العلة، فإذا كان النبي عليه السلام مثلا قال: (لا يقضي القاضي وهو غضبان)، فهذا نهي صريح عن القضاء حال الغضب، وهو حكم مقرون بوصف، والذي سيتعامل مع هذا النهي أحد رجلين: **أولهما**: سيقول: أنا قاضي، وقد نُهيت أن أقضي بين الناس في حال الغضب، ومع أني يمكنني أن أصدر حكمي وأنا على هذه الحالة، إلا أني امتثالا لحكم الشرع سأمتنع عن القضاء إلى أن يزول غضبي، ولن أسأل عن علة النهي.

**وأما الثاني**: فيقول: أنا قاضي، وقد نهيت أن أقضي بين الناس وأنا غضبان، وأنا أعقِلُ جيدا لِمَ كان هذا النهي، صحيح أن غضبي لن يمنعني من القضاء، لكن إذا قضيتُ، هل سأعدلُ كما أنا مأمور به؟ فهذا يعني أن اقتران نهي النبي عليه السلام وإن ظهر منه بادي الرأي أن الغضب علة فيه، إلا أن الاجتهاد في فهم علة النهي يفيد أن الغضب ليس علة بذاته، وإنما ما يلازمه من تشويش الفكر، فحذف خصوص الغضب، وأنيط النهي بمظنة التشويش وعدم التثبت في الحكم.

لكن هذا سيضعنا أمام إشكال: هل يجوز للمكلف أن يقصد التعبد رغم أنه يمكنه أن يدرك علة الأمر أو النهي؟ بمعنى آخر: هل يجوز اجتماع القصد التعبدي والقصد المعلل في أمر أو نهي في آن واحد؟

هذا لا يمثل إشكالا عند الشاطبي، بل هو محسوم عنده، حيث يقرر أن كلا الرجلين مصيب في جوابه وفهمه؛ لأن جواب الأول "جوابُ التعبد المحض، والثاني جوابُ الالتفات إلى المعنى[1]" يعني أن توارد التعبد والتعليل على محل واحد من الأوامر والنواهي ممكن، بل وجائز، "وإذا جاز اجتماعهما وعدم تنافيهما؛ جاز القصدُ إلى التعبد، وإذا جاز القصدُ إلى التعبد دلَّ على أن هناك تعبدا، وإلا لم يصح توجه القصد إلى ما لا يصح القصد إليه من معدوم أو ممكن أن يوجد أو لا يوجد، فلما صح القصد مطلقا؛ صح المقصود له مطلقا، وذلك جهة التعبد، وهو المطلوب".[2]

### السؤال الثالث:

رغم أن الشاطبي باختياره القولَ بتعليل الشريعة بمصالح العباد في الدارين، مختارا بذلك مخالفة حاضنته الأشعرية ومشابها لقول أهل الاعتزال، إلا أن هذا لا ينبغي أن يدفعنا إلى تقرير أنه نصَرَ مذهبَ المعتزلة، لأسباب كثيرة:

- أكد الشاطبي مرات كثيرة على قاعدة نفي التحسين والتقبيح العقليين، وعلى موقفه أصلا من علم الكلام الذي جعله من

(1) الموافقات، 534/2.

(2) الموافقات، 534/2.

ضمن المباحث التي ليس تحتها عمل.

- صرح الشاطبي مرارا بتبعية العقل للنقل، ومن ذلك قوله: " إذا تعاضد النقل والعقل على المسائل الشرعية، فعلى شرط أن يتقدم النقل متبوعا، ويتأخر العقل، فيكون تابعا فلا يسرح العقل في مجال النظر إلا بقدر ما يسرحه النقل[1]"، وإن كان قد أعطى للعقل مساحة حركة واسعة في بناء الكليات القطعية عن طريق استقراء جزئياتها.

لكن يمكننا القول إن الشاطبي اختار لنفسه منحى وسطا بين المذهبين، وهو موقف ينسجم مع صبغة معقولية المقاصد المندرجة تحت محددات منهجه الرامي إلى الارتقاء بأصول الفقه إلى القطع، لأن أصول الفقه معناها "استقراء كليات الأدلة حتى تكون عند المجتهد نصْبَ عين وعند الطالب سهلةَ الملتمس[2]". وهذا ما يجعلنا نفسر أحيانا بعض مواقفه التي يظهر فيها مائلا إلى الاعتزال، أو مقررا لمذهب الأشعرية حين يكون الموضوع مرتبطا بحركة العقل في النظر المقصدي.

ومن هذا، تستطيع أن تستنتج جواب الشاطبي على السؤال الثالث،

---

(1) الموافقات، 125/1.

(2) الاعتصام، 48/1.

لتقرر بيقين أن الشاطبي لا يرى إدراكَ العقلِ للمصالح حتى ولو كانت دنيوية، لماذا؟

لأن الشارع هو واضعُ المصالح لا غيرُه، ومن ثم فكوْنُ المصلحة مصلحةً، أو كونُ المفسدة مفسدةً إنما هو بجَعْل الشرع لها كذلك، وهذا ما يؤكد لك ما قلناه من كونه إن وافق المعتزلة في بعض القضايا فقد خالفهم في جُلِّها وجِلِّها، ويستوي في ذلك عنده مصالح الدنيا والآخرة.

لأن الأشياء بوضعها الأول قبل ورود الشرع متساوية، فلا حُسْنَ ولا قُبْحَ فيها إلا بالشرع، وإنما اطمأنَّتِ النفسُ وصدَّق العقلُ كونَها مصلحةً أو مفسدةً، وبعبارة الشاطبي: "الأفعال والتروك من حيث هي أفعال وتروك متماثلة عقلا بالنسبة إلى ما يقصَدُ بها، إذ لا تحسينَ ولا تقبيح[1]".

لأن العقول لا تدرك منافعَ الدنيا ومضارَّها استقلالا على التفصيل إلا في "النزر اليسير، وهي في الأخروية أبعد على الجملة والتفصيل[2]"، ومن ثم "فَالْعَادَةُ تُحِيلُ اسْتِقْلَالَ الْعُقُولِ فِي الدُّنْيَا بِإِدْرَاكِ مَصَالِحِهَا وَمَفَاسِدِهَا عَلَى التَّفْصِيلِ، اللَّهُمَّ إِلَّا أَنْ يُرِيدَ هَذَا الْقَائِلُ أَنَّ الْمَعْرِفَةَ بِهَا تَحْصُلُ بِالتَّجَارِبِ

(1) الموافقات، 28/3.

(2) الموافقات، 334/4.

وَغَيْرِهَا، بَعْدَ وَضْعِ الشَّرْعِ أُصُولَهَا، فَذَلِكَ لَا نزاع فيه". [1]

لأن المصلحة من حيث هي مصلحة انبنت على ما جاء به الشرعُ المتعبِّدُ لنا بالأمر والنهي، "وما انبنى على التعبدي لا يكون إلا تعبديا[2]"

والخلاصة كما يقررها الشاطبي ردا على العز بن عبد السلام خصوصا هي: " أَمَّا أَنَّ مَا يَتَعَلَّقُ بِالْآخِرَةِ لَا يُعْرَفُ إِلَّا بِالشَّرْعِ، فَكَمَا قَالَ: وَأَمَّا مَا قَالَ فِي الدُّنْيَوِيَّةِ، فَلَيْسَ كَمَا قَالَ مِنْ كُلِّ وَجْهٍ، بَلْ ذَلِكَ مِنْ بَعْضِ الْوُجُوهِ دُونَ بَعْضٍ، وَلِذَلِكَ لَمَّا جَاءَ الشَّرْعُ بَعْدَ زَمَانِ فَتْرَةٍ، تَبَيَّنَ بِهِ مَا كَانَ عَلَيْهِ أَهْلُ الْفَتْرَةِ مِنِ انْحِرَافِ الْأَحْوَالِ عَنِ الِاسْتِقَامَةِ، وَخُرُوجِهِمْ عَنْ مُقْتَضَى الْعَدْلِ فِي الْأَحْكَامِ. وَلَوْ كَانَ الْأَمْرُ عَلَى مَا قَالَ بِإِطْلَاقٍ، لَمْ يَحْتَجْ فِي الشَّرْعِ إِلَّا إِلَى بَثِّ مَصَالِحِ الدَّارِ الْآخِرَةِ خَاصَّةً، وَذَلِكَ لَمْ يَكُنْ، وَإِنَّمَا جَاءَ بِمَا يُقِيمُ أَمْرَ الدُّنْيَا وَأَمْرَ الْآخِرَةِ مَعًا، وَإِنْ كَانَ قَصْدُهُ بِإِقَامَةِ الدُّنْيَا لِلْآخِرَةِ، فَلَيْسَ بِخَارِجٍ عَنْ كَوْنِهِ قَاصِدًا لِإِقَامَةِ مَصَالِحِ الدُّنْيَا، حَتَّى يَتَأَتَّى فِيهَا سُلُوكُ طَرِيقِ الْآخِرَةِ[3]"

لكن شيخنا ابن بيه يدخلنا في إشكال آخر، وذلك لما استدرك على

(1) الموافقات، 87/2.

(2) الموافقات، 535/2.

(3) الموافقات، 87/2.

تقرير الشاطبي لتعبدية المصالح بتعلق "حق العباد" بها، وذلك حين قال الشاطبي: "كما أن كل حكم شرعي؛ ففيه حق للعباد إما عاجلا وإما آجلا[1]"، وهو ما يتنافى واعتبارَ المصالحِ تعبديةً.[2]

إنه إشكالٌ ينبني على مسألة التعليل بالمصالح، والتي يعد الشاطبي أبرز دعاتها والمدافعين عنها. فمن جهة أن الشريعة معللة بمصالح العباد "إما عاجلا وإما آجلا[3]" فهي عنده كذلك، على اعتبار أن ذلك لازم "الأمانة الكلية في حفظ الشريعة ومراعاة الحقوق[4]"، لكن ما معنى أن تتعلق ب"حق العبد" الذي هو راجع "إلى مصالحه في الدنيا" ما دامت هي في الأصل أمرا تعبديا "فُهِمَ من الشرع أنه لا خيرة فيه للمكلف" سواء كانت مما تدرك العقول معناه أم مما هو غير معقول المعنى، أي: أنها "حق الله"؟ فما دام "حق العبد" سيتعلق بهذه المصالح، فهذا يعني أنها من العادات التي الأصل فيها رجوعُها إلى العباد، فتكون معقولة المعنى، عكس إن كانت من "حق الله"؛ لأنها ستكون من العبادات التي لا يعقل معناها، فكيف نفهم ذلك؟

---

(1) الموافقات، 538/2.

(2) مشاهد من المقاصد، ص: 96.

(3) الموافقات، 538/2.

(4) القبس، لابن العربي، 465/2.

قبل هذا: ما معنى "حق الله"، وما معنى "حق العبد"؟

- حق الله:

من مقتضيات الإيمان الاعتقاد أن الله تعالي غني بنفسه، غير مفتقر إلى خلقه، ومنزه عن المنفعة والمصلحة والغرض، لكن هناك نصوص تثبت انتساب بعض قضايا الشرع إلى دائرة "الحقوق الإلهية" مما هو لازم لله تعالى على عباده، و"كل ما ليس للعبد إسقاطه[1]"، و"ما فُهِمَ من الشرع أنه لا خيرة فيه للمكلف[2]"، ومنها حديث معاذ رضي الله عنه شاهد على هذا، فقد سأله النبي عليه السلام: "يا معاذ! أتدري ما حق الله على العباد[3]؟"، وهذه الحقوق منها توحيده سبحانه، والإيمان بالأركان الستة، وما يجب له سبحانه وتعالى من الأسماء والصفات، وإخلاص العبادة بمقتضى العبودية، وفي هذا المعنى يقول العز بن عبد السلام: " وَكَذَلِكَ أَمَرَهُمْ بِتَحْصِيلِ مَصَالِحِ إجَابَتِهِ وَطَاعَتِهِ، وَدَرْءِ مَفَاسِدِ مَعْصِيَتِهِ وَمُخَالَفَتِهِ؛ إحْسَانًا إلَيْهِمْ، وَإِنْعَامًا عَلَيْهِمْ؛ لِأَنَّهُ غَنِيٌّ عَنْ طَاعَتِهِمْ وَعِبَادَتِهِمْ. فَعَرَّفَهُمْ مَا فِيهِ رُشْدُهُمْ وَمَصَالِحُهُمْ لِيَفْعَلُوهُ، وَمَا فِيهِ غَيُّهُمْ وَمَفَاسِدُهُمْ لِيَجْتَنِبُوهُ، وَأَخْبَرَهُمْ أَنَّ الشَّيْطَانَ عَدُوٌّ

(1) الفروق، للقرافي، 141/1.

(2) الموافقات، 539/2.

(3) رواه البخاري، كتاب الاستئذان، باب: من أجاب بلبيك وسعديك، الحديث: 5912، ورواه مسلم، في كتاب الإيمان، باب الدليل على أن من مات على التوحيد دخل الجنة قطعا، الحديث: 48.

لَهُمْ لِيُعَادُوهُ وَيُخَالِفُوهُ، فَرَتَّبَ مَصَالِحَ الدَّارَيْنِ عَلَى طَاعَتِهِ وَاجْتِنَابِ مَعْصِيَتِهِ، فَأَنْزَلَ الْكُتُبَ بِالْأَمْرِ وَالزَّجْرِ وَالْوَعْدِ الْوَعِيدِ، وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَأَصْلَحَهُمْ بِدُونِ ذَلِكَ؛ وَلَكِنَّهُ يَفْعَلُ مَا يَشَاءُ وَيَحْكُمُ مَا يُرِيدُ، وَمَا رَبُّكَ بِظَلَّامٍ لِلْعَبِيدِ[1]".

- حق العبد:

حق العبد ما فيه مصالحه، ودرء مفاسده[2]، وهو متعلق بامتنان الله عليه بجعله ذلك حقا له بحيث يمكن العبدَ إسقاطُه إذا أراد ذلك، لكن وباعتبار أن الجعل الإلهي لذلك الحق حقا للعبد فإنه يبقى مرتبطا بحق الباري سبحانه، وفي ذلك يقول العز بن عبد السلام: "مَا مِنْ حَقٍّ لِلْعِبَادِ يَسْقُطُ بِإِسْقَاطِهِمْ أَوْ لَا يَسْقُطُ بِإِسْقَاطِهِمْ إِلَّا وَفِيهِ حَقٌّ لِلَّهِ، وَهُوَ حَقُّ الْإِجَابَةِ وَالطَّاعَةِ، سَوَاءٌ كَانَ الْحَقُّ مِمَّا يُبَاحُ بِالْإِجَابَةِ أَوْ لَا يُبَاحُ بِهَا، وَإِذَا سَقَطَ حَقُّ الْآدَمِيِّ بِالْعَفْوِ فَهَلْ يُعَزَّرُ مَنْ عَلَيْهِ الْحَقُّ لِانْتِهَاكِ الْحُرْمَةِ؟ فِيهِ اخْتِلَافٌ وَالْمُخْتَارُ أَنَّهُ لَا يَسْقُطُ إغْلَاقًا لِبَابِ الْجُرْأَةِ عَلَى اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ"[3].

نفهم على ضوء هذا جهاتِ الاعتبار والنظر التي يُنظر منها إلى المصالح الدنيوية المبثوثة في حياة العباد، أي: "ما يرجع إلى قيام حياة الإنسان، وتمام

(1) قواعد الأحكام في مصالح الأنام، 3/1.

(2) الفروق، للقرافي، 141/1.

(3) قواعد الأحكام في مصالح الأنام، 167/1.

عيشه، ونيله ما تقتضيه أوصافه الشهوانية والعقلية على الإطلاق حتى يكون منعما على الإطلاق[1]"، وهي جهتان كما يقررها الشاطبي:

- الأولى: وقوع وحصول واستقرار المصالح أو المفاسد الدنيوية في وجودها الواقعي[2]:

وهي مصالحُ متعلقة بالحاجات الجسدية للإنسان، وبالقيم والفضائل وصفات الكمال الإنساني، فهذه إن نظرنا إليه من جهة الاعتياد المجرد دون أي اعتبار مصاحب لها فلا يمكن أن تكون خالصة محضة، وذلك لما يصاحبها من تكاليف ومشاق لا تُنال إلا بالتعب، وهذا يعني أنها تخالطها المفسدة. وإن نظرنا إليها باعتبار العلاقة مع الله وامتثال أمره والتقرب إليه فهي مصالح محضة. وعلى ذلك قس المفاسد الدنيوية فهي لا تخلُص ولا تتمحَّض لما يصاحبها من "الرفق، واللطف، ونيل اللذات[3]...". وجهة الاعتبار هاته موافقة للأصل الذي وضعت عليه الدنيا، أي: "الامتزاج بين الطرفين، والاختلاط بين القبيلين[4]"، فلم "يخلُص في الدنيا لأحد جهة خالية من شِركة الجهة الأخرى"[5].

(1) الموافقات؛ 44/2.

(2) الموافقات، 44/2.

(3) الموافقات، 44/2.

(4) الموافقات، 44/2.

(5) الموافقات، 45/2.

### والسؤال: هو كيف نتعامل مع هذه الجهة؟

لا يتركنا الشاطبي في حيرة من أمرنا، ويعطينا ميزان العرف والعادة للتعامل مع المصالح والمفاسد الراجعة إلى الدنيا من جهة وجودها الواقعي، ميزان صروفه على "مقتضى ما غلب[1]" على مقتضى العادة الذي إليه الاحتكام، وذلك بعرض الفعل ذي الوجهين عليه كالآتي:

- إذا غلبت جهة المصلحة، فهي المصلحة المفهومة عرفا، وهذا المطلوب.
- إذا غلبت جهة المفسدة، فهي المفسدة المفهومة عرفا، وهذا عنه مهروب.

ومعنى هذا أن الذي "خرج عن مقتضى العادات" فخارج عن هذا الميزان، وله "نسبةٌ أخرى" وهو الجهة الثانية، وله "قسمة أخرى غير هذه القسمة"، أي: أنه إذا لم تجر به العادات فليس بمصلحة ولا مفسدة، كمن باع درهما بدرهم مثله لكيلا يخسر درهمه فهذا مما لا يقصد في العادة.

### الثانية: تعلق الخطاب الشرعي بهذه المصالح أو المفاسد[2]:

وتعلق الحكم الشرعي بهذه المصالح هو بعد ثبوتها بالعادة والعرف

(1) الموافقات، 45/2.

(2) الموافقات، 44/2.

حال مناظرتها للمفاسد، فهي إذا رجحت في ميزان العادة كانت مصلحة، والعكس، ولكن ليس من هذا يثبت كونُها شرعية، إنما ذلك من كون الشرع اعتبرها مصلحة مطلوبة ومقصودة التحصيل وجوبا أو ندبا، أو مفسدة مطلوبة ومقصودة الدرء تحرما أو كراهة، ولم يتركها الشرع للعادة والعقل مطلقا، والسبب كما يقول الشاطبي: "ليجري قانونها على أقوم طريق، وأهدى سبيل، وليكون حصولها أتم وأقرب، وأولى بنيل المقصود على مقتضى العادات الجارية في الدنيا"[1].

وبناء عليه، تكون هذه المصالح أو المفاسد محضة خالصة لاعتبار الشرع لها، فإذا صاحبت المصلحةَ مشقةٌ أو مفسدةٌ "فليست بمقصودة في شرعية ذلك الفعل وطلبه"، وكذلك المفسدة إن غلبت على محل التزاحم بينها وبين "المصلحة في حكم الاعتياد؛ فرفعها هو المقصود شرعا، ولأجله وقع النهي، ليكون رفعها على أتم وجوه الإمكان العادي في مثلها حسب ما يشهد له كل عقل سليم، فإن تبعتها مصلحة أو لذة؛ فليست هي المقصودة بالنهي عن ذلك الفعل، بل المقصود ما غلب في المحل، وما سواه ملغى[2]"

هنا، تستطيع أن تقرر باطمئنان أن الشاطبي لا يُدلِّلُ على كون المصلحة

(1) الموافقات، 46/2.

(2) الموافقات، 46/2.

"المرسلة" دليلا بذاته، ولكن إرسالها لا يعني عدم تبعيتها للشرع، فميزانها أن تكون مصلحة ملائمة لجنس عالٍ من تصرفات الشارع وهو الأصل الكلي المركب من مجموع أدلة الشرع، ومن هنا فإرسال المصلحة ملغي بهذا الاعتبار.

**الأستاذ أبو الخير المُظَفَّرُ التِّبْريزي (621ه):**

**يقول شيخنا حفظه الله: "ويمثل أصرحَ أهل هذا الاتجاه التبريزي في كلامه بنقل القرافي، وفيه: "إن المصلحة ليست مطلوبة بكل سبيل، ولا بواسطة كل حكم" وانتهى إلى القول: "والسر أن المصالحَ ليست واجبة الرعاية ولا أنها مرعية لصفة ذاتها عند أهل الحق، بل إنما استحقت الرعاية لموجب الخطاب ومقتضى الوضع والنصب، وله تعالى أن يلغي ما اعتبره في حالة أخرى من غير تأثير لتلك الحادثة[1]".**

**مشاهد من المقاصد، ص:99**

المقصود طبعا بأهل هذا الاتجاه عند شيخنا هم الذين يقولون بأن تقرير المصلحة يكون من جهة الشرع لا من جهة العقل، وإذا كان كلام الغزالي والشاطبي قد احتاجا إلى نوع من التوضيح أو بيان العلائق، فإن المظفر التبريزي صرَّح بالعبارة الواضحة أن المصلحة لا سبيل لتقريرها

(1) مشاهد من المقاصد، ص: 99.

وتعريفها إلا النقل، وذلك في كلام نقله عنه الإمام القرافي في كتابه "نفائس الأصول في شرح المحصول[1]"، وقد وجدنا هذا الكلام في كتاب التبريزي المسمى "تنقيح محصول ابن الخطيب في أصول الفقه[2]".

ناقش التبريزي هذا الموضع عند حديثه عن "المصلحة المرسلة"، وقرر أقسام المصالح، وأثبت مذهب مالك في العمل بالمصلحة المرسلة، ونقل بعض ما ذكره الفخر الرازي من اعتراضات على مالك متعلِّقةٍ بالنظر إلى ما يستلزمه الحكم من خلال أربع اعتبارات:

4. الحكم يستلزم مصلحة محضة خالية عن المفسدة، وهذا لا إشكال في مشروعيته؛ "لأن المقصود من الشرائع رعاية المصالح".

5. الحكم يستلزم مفسدة محضة خالية عن المصلحة، وهذه "لا شك أنها لا تكون مشروعة".

6. الحكم خال عن المصلحة أو المفسدة، وهذا غير ممكن، لأنه من العبث الذي تتنزه عنه الشريعة.

7. الحكم تتزاحم فيه المصلحة والمفسدة، ويتفرع هذا الاعتبار إلى

---

(1) نفائس الأصول في شرح المحصول، لأبي العباس القرافي، 4088/9.

(2) حققه لنيل الدكتوراه الدكتور حمزة زهير حافظ، بجامعة أم القرى بالمملكة العربية السعودية، تحت إشراف الأستاذ الدكتور محمد شعبان حسين.

اعتبارين:

أ- أن تتعادل وتتساوى المصلحة والمفسدة، وهذا أيضا من العبث المحال.

ب- أن تترجح المصلحة على المفسدة، أو العكس.

ومعنى هذا، أنه "لا بد من إلغاء المفسدة المحضة، والراجحةِ، والصورة الخالية عنهما، ويتعين اعتبار المصلحة المحضة والراجحة، لأن ترك الخير الكثير للشر القليل، شر كثير".

بعد أن أثبت كل هذا، يؤكد التبريزي أن "الواقع لا يخلو عن الدخول تحت قسم من هذه الأقسام. وإن لم يوجد له شاهد يشهد له بحسب جنسه القريب، ولكن هذا التقسيم العام شهد له فيجب العمل به؛ لأنه إذا ثبت أن المصلحة الغالبة واجبة الاعتبار، وثبت أن المصلحة المعينة غالبة، لزم من مجموع المقدمتين وجوب اعتبار المصلحة المعينة، وربما تأيَّد هذا بمجاري اجتهادات الصحابة ومن بعدهم[1]".

نرى أن التبريزي يقر ويسلم أن المصلحة لا بد أن تتعين، لكن هل مجرد كونها مصلحة يضفي عليها الشرعية؟ مثلا إذا أخبرنا الشارع -عليه السلام- بقوله: "إني إنما بُعثْتُ لأعتبر مصالحكم، وأرعى مقاصدَ علائقكم،

(1) تنقيح محصول ابن الخطيب، 575/3.

فأُوجِبُ المصالحَ، وأُحرِّمُ المفاسدَ، وأَندُبُ إلى مكارم الأخلاق"[1]، هل هذا يكون كافيا لشرعية تدخل العقل لتقرير وتعريف المصلحة؟

يرى التبريزي أن "القياس" نفسه لو لم يكن مأذونا فيه من الشارع لما جاز إعماله، وحتى هذا الإذن مقيد بنظر الشارع نفسه وما اعتبره، وذلك لأسباب منها:

- ليست قاعدة إجراء "عموم اعتبار جنس المصالح في جنس الأحكام" معتبرة دائما، لأنها قد تعارّضُ في بعض المَحالِّ ب"إلغاء جنس المصالح في جنس الأحكام"، ومن ثم يكون الفيصل الأخص هو شهادة الحكم باعتبار المعنى.
- المصالح ليست واجبة الرعاية على الله تعالى، وليست ترعى لكون الصلاح فيها صفة ذاتية، وإنما "استحقت الرعاية لموجب الخطاب ومقتضى الوضع والنصب، وله تعالى أن يلغي ما اعتبره في حالة أخرى من غير تأثير لتلك الحادثة[2]".

يتبين لك صراحة موقف التبريزي في هذا الموضوع، وخاصة عندما

(1) تنقيح محصول ابن الخطيب، 777/3.

(2) تنقيح محصول ابن الخطيب، 777/3، ومشاهد من المقاصد، ص: 99.

يقول: ”إن المصلحة ليست مطلوبة بكل سبيل، ولا بواسطة كل حكم[1]“ ونسوق هنا مثالا فقهيا يتجلى فيه ما يقرره.

”الواقعُ في الشرع مراعاةُ مصالحِ العباد فضلا من الله ونعمة لا وجوبا عليه، على ما أشارت إليه النصوص، ودل عليه الاستقراء[2]“، هذا مُسلَّم به، لكن كونه مسلما به لا يلغي أن المعتبر عند الشرع إنما يعتبر ”بشرائط وقيود لا يهتدي العقلُ إليها ولا يستقل بإدراكها[3]“، فمثلا: العقل يقرر أن جناية المكلَّفِ على مال الغير بقصد السرقة مفسدة، وكل مفسدة تنتج عن فعل مكلف تستلزم موقفا من الشارِع وحكما، هذا ما يقرره العقل، وبالتالي سرقة هذا المال من حرزه مفسدة ”تناسب شَرْعَ عقوبة صارفةٍ لها[4]“، لكن هل العقل سيكون قادرا على تعيين عقوبة القطع درءا لهذه المفسدة؟ وهل إذا قررها سيجريها على كل جناية على المال بغير السرقة؟ إذ من الممكن للعقل لو كان له ذلك أن يقرر عقوبة الجلد، أو التغريب، أو الحبس باعتبار أنه وكما يقول التبريزي- ”المالُ المحفوظ يحفظ عن السارق بقطع يده، بجلد ظهره، بحبسه، بتغريبه[5]...“، لكن هل ذلك معتبر عند

(1) تنقيح محصول ابن الخطيب، 777/3.

(2) شرح المعالم في أصول الفقه، لابن التلمساني الفهري، 283/2.

(3) شرح المعالم في أصول الفقه، لابن التلمساني الفهري، 283/2.

(4) شرح المعالم في أصول الفقه، لابن التلمساني الفهري، 283/2.

(5) تنقيح محصول ابن الخطيب، 777/3.

الشارع؟ فأنت إذا نظرت إلى حكم الشارع وجدته أوجب القطع على سارق المال من حرزه، ولم يوجبه على الغاصب والناهب، وعلى هذا "فلا بُدَّ مِنْ دليلٍ شرَعيٍّ يوصِل إِلَى أَنَّ هذا الطريق مِنْ مقاصِدِ الشَّرِعِ؛ وذلك لا يُعْرَفُ إلَّا بِالاعْتبَارِ الخاصِّ: إما بعينه أو بجنسه القريب، فَحظُّ العَقْلِ أَنْ يدرك أنَّ السرقة مفسدة فتناسب شرعًا زاجرًا، أما كَوْنُ الزاجر قَطْعًا أو ضَرْبًا أو حَبْسًا أَو اسْتِرْقَاقًا، والقَدْرُ الَّذِي يُقْطَعُ فِي مِثلِهِ- فَلَيسَ فِي العَقْلِ ما يُرْشِدُ إِلَى ذلك إلا بتوقيفٍ شرعيٍّ، وكذلكَ سائرُ الأَبْوَابِ غايَةُ العَقْلِ تَعليلُ أصْلها، أمَّا تفاصيلها، فلا يكادُ يَطَّلِعُ على شيءٍ مِنْ أَسرارها إلا ما أشار إِلَيه الشَّرْعُ فيها[1]".

## المبحث الثاني: العقل كاف في تقرير المصلحة

العز بن عبد السلام:

يقول شيخنا حفظه الله: "وفيها تندرج مقولة العز: "معظم مصالح الدنيا ومفاسدها معروفة بالعقل، وذلك معظم الشرائع..."".

مشاهد من المقاصد، ص:100

يستحضر العز بن عبد السلام مسألة تجاذب المصالح والمفاسد

(1) شرح المعالم في أصول الفقه، لابن التلمساني الفهري، 474/2.

بين العقل والنقل، ولهذا نجد في كتابه "قواعد الأحكام في مصالح الأنام" يخصص مساحة واسعة لهذا الموضوع تحت عنوان: "فيما تعرف به المصالح والمفاسد وفي تفاوتهما"، ويفتتح الحديث فيها بقوله: "وَمُعْظَمُ مَصَالِحِ الدُّنْيَا وَمَفَاسِدِهَا مَعْرُوفٌ بِالْعَقْلِ وَذَلِكَ مُعْظَمُ الشَّرَائِعِ[1]".

ولا بد أنك انتبهت إلى تخصيصه محل حركة العقل بمصالح الدنيا، وهو ما يلزم عنه الاستنتاج أن كلامه ليس عن مصالح الآخرة، وأن هذه الأخيرة سيكون مردها حتما إلى النقل، وهو ما يتأكد عندك إذا وقفت على قوله: "وَأَمَّا مَصَالِحُ الْآخِرَةِ وَمَفَاسِدُهَا فَلَا تُعْرَفُ إلَّا بِالنَّقْلِ[2]".

ونجده في موضع آخر يقرر تحت عنوان "فصل في فيما تُعرَفُ به مصالح الدارين ومفاسدهما"، وهو عنوان يحمل ما يشير إلى تمايزه عن العنوان السابق، إذ موضوعه هنا ليس هو التفاوت بين المصالح والمفاسد كما في الموضع السابق، بل موضوعه هو كيف تعرف أصلا مصالح الدارين ومفاسدهما، فيقول: "أَمَّا مَصَالِحُ الدَّارَيْنِ وَأَسْبَابُهَا وَمَفَاسِدُهَا فَلَا تُعْرَفُ إلَّا بِالشَّرْعِ، فَإِنْ خَفِيَ مِنْهَا شَيْءٌ طُلِبَ مِنْ أَدِلَّةِ الشَّرْعِ، وَهِيَ: الْكِتَابُ، وَالسُّنَّةُ، وَالْإِجْمَاعُ، وَالْقِيَاسُ الْمُعْتَبَرُ وَالِاسْتِدْلَالُ الصَّحِيحُ".[3]

(1) شرح المعالم في أصول الفقه، لابن التلمساني الفهري، 474/2.

(2) قواعد الأحكام في مصالح الأنام، 8/1.

(3) قواعد الأحكام في مصالح الأنام، 10/1

إذا تقرر عندك هذا، علمت أن العز ابن عبد السلام يقسم المصالح والمفاسد إلى قسمين:

- قسم لا سبيل إلى معرفته إلا بتعريف الشرع له كتاب وسنة، وهي مصالح الآخرة، وبالتالي وكما قال الجويني: "ليس إلينا وضعُ الحِكم والمصالح، ولكن إذا وضعها الشارع اتبعناها[1]".
- قسم يمكن معرفته بالعقل والحس والتجربة والمشاهدة، يقول العز "وأَمَّا مَصَالِحُ الدُّنْيَا وَأَسْبَابُهَا وَمَفَاسِدُهَا فَمَعْرُوفَةٌ بِالضَّرُورَاتِ وَالتَّجَارِبِ وَالْعَادَاتِ وَالظُّنُونِ الْمُعْتَبَرَاتِ، فَإِنْ خَفِيَ شَيْءٌ مِنْ ذَلِكَ طُلِبَ مِنْ أَدِلَّتِهِ[2]".

إذن، رغمَ معتقدِ الإمام العز الأشعري القاضي بتقديم النقل على العقل، وكون العقل تابعا للشرع، إلا أنه جعَلَ العقل معتبرا في النظر والتعامل مع المقاصد، وهذا ليس مقصودا لذات العقل أو راجعا لاستقلاليته، وإنما لأن أداة النظر هي العقلُ والنظر "فِكْرٌ موصِلٌ إلى معرفة أو اعتقاد أو ظن[3]"، وهذا الفكر من صنع الله تعالى الذي

(1) البرهان، 696/2، الفقرة: 1277.

(2) قواعد الأحكام في مصالح الأنام، 10/1

(3) شجرة المعارف والأحوال، للعز بن عبد السلام، ص: 50

“فَطَرَ عِبَادَهُ عَلَى مَعْرِفَةِ مُعْظَمِ الْمَصَالِحِ الدُّنْيَوِيَّةِ لِيُحَصِّلُوهَا، وَعَلَى مَعْرِفَةِ مُعْظَمِ الْمَفَاسِدِ الدُّنْيَوِيَّةِ لِيَتْرُكُوهَا، وَلَوْ اسْتَقْرَى ذَلِكَ لَمْ يَخْرُجْ عَمَّا رَكَّزَهُ اللَّهُ فِي الطِّبَاعِ مِنْ ذَلِكَ إِلَّا الْيَسِيرُ الْقَلِيلُ، فَمُعْظَمُ مَا تَحُثُّ عَلَيْهِ الطَّبَائِعُ قَدْ حَثَّتْ عَلَيْهِ الشَّرَائِعُ وَمَا اتَّفَقَ عَلَى الصَّوَابِ إِلَّا أُولُو الْأَلْبَابِ“.[1]

وعلى هذا الأساس، يكون العقل عند الإمام العز طريقا موصلا إلى مصالح الدنيا دون مصالح الشرع، وهذا صريح قوله: “وَمُعْظَمُ مَصَالِحِ الدُّنْيَا وَمَفَاسِدِهَا مَعْرُوفٌ بِالْعَقْلِ وَذَلِكَ مُعْظَمُ الشَّرَائِعِ“، وله في إعمال العقل لإدراك المصالح ميزان، بينه بقوله: “وَمَنْ أَرَادَ أَنْ يَعْرِفَ الْمُتَنَاسِبَاتِ وَالْمَصَالِحَ وَالْمَفَاسِدَ رَاجِحَهُمَا وَمَرْجُوحَهُمَا؛ فَلْيَعْرِضْ ذَلِكَ عَلَى عَقْلِهِ بِتَقْدِيرِ أَنَّ الشَّرْعَ لَمْ يَرِدْ بِهِ، ثُمَّ يَبْنِي عَلَيْهِ الْأَحْكَامَ، فَلَا يَكَادُ حُكْمٌ مِنْهَا يَخْرُجُ عَنْ ذَلِكَ، إلَّا مَا تَعَبَّدَ اللَّهُ بِهِ عِبَادَهُ وَلَمْ يَقِفْهُمْ عَلَى مَصْلَحَتِهِ أَوْ مَفْسَدَتِهِ، وَبِذَلِكَ تُعْرَفُ حُسْنُ الْأَعْمَالِ وَقُبْحُهَا، مَعَ أَنَّ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ لَا يَجِبُ عَلَيْهِ جَلْبُ مَصَالِحِ الْحَسَنِ، وَلَا دَرْءُ مَفَاسِدِ الْقَبِيحِ، كَمَا لَا يَجِبُ عَلَيْهِ خَلْقٌ وَلَا رِزْقٌ، وَلَا تَكْلِيفٌ وَلَا إثَابَةٌ وَلَا عُقُوبَةٌ، وَإِنَّمَا يَجْلُبُ مَصَالِحَ الْحَسَنِ وَيَدْرَأُ مَفَاسِدَ الْقَبِيحِ طَوْلًا مِنْهُ عَلَى عِبَادِهِ وَتَفَضُّلًا، وَلَوْ عُكِسَ الْأَمْرُ لَمْ يَكُنْ

(1) قواعد الأحكام في مصالح الأنام، 60/2.

قَبِيحًا إِذْ لَا حَجْرَ لِأَحَدٍ عَلَيْهِ".[1]

إشارة لا بد منها ولا يجوز لنا تفويتها، وهي أن العز بن عبد السلام إذ يؤكد على دور العقل في إدراك رتب المصالح، ويستوي في هذا الإدراك كون المصالح كلية أو جزئية، ضرورية أو حاجية أو تحسينية، وميزانه في ذلك أن "تقديم الأصلح فالأصلح، ودرء الأفسد فالأفسد مركوز في طبائع العباد، نظرا لهم من رب الأرباب[2]".

معنى هذا أن الإمام العز بن عبد السلام يرى أن المصالح المعتبرة لا ولم ولن تتنافى مع العقل، ومن ثم فالعقل له مَلَكَةُ إدراك المعاني التي كانت من أجلها أحكام الشرع، إذ لو لم ترد نصوص الشرع بها، فإن العقلَ سيتوصل إلى ذات الأحكام لو ورد بها النقل، "إِذْ لَا يَخْفَى عَلَى عَاقِلٍ قَبْلَ وُرُودِ الشَّرْعِ أَنَّ تَحْصِيلَ الْمَصَالِحِ الْمَحْضَةِ، وَدَرْءَ الْمَفَاسِدِ الْمَحْضَةِ عَنْ نَفْسِ الْإِنْسَانِ وَعَنْ غَيْرِهِ مَحْمُودٌ حَسَنٌ، وَأَنَّ تَقْدِيمَ أَرْجَحِ الْمَصَالِحِ فَأَرْجَحِهَا مَحْمُودٌ حَسَنٌ، وَأَنَّ دَرْءَ أَفْسَدِ الْمَفَاسِدِ فَأَفْسَدِهَا مَحْمُودٌ حَسَنٌ، وَأَنَّ تَقْدِيمَ أَرْجَحِ الْمَصَالِحِ فَأَرْجَحِهَا مَحْمُودٌ حَسَنٌ، وَأَنَّ دَرْءَ أَفْسَدِ الْمَفَاسِدِ فَأَفْسَدِهَا مَحْمُودٌ حَسَنٌ، وَأَنَّ تَقْدِيمَ الْمَصَالِحِ الرَّاجِحَةِ عَلَى الْمَرْجُوحَةِ مَحْمُودٌ حَسَنٌ، وَأَنَّ دَرْءَ الْمَفَاسِدِ

(1) قواعد الأحكام، 10/1.

(2) قواعد الأحكام، 7/1.

الرَّاجِحَةِ عَلَى الْمَصَالِحِ الْمَرْجُوحَةِ مَحْمُودٌ حَسَنٌ، [1]".

**يقول شيخنا حفظه الله: "ولكنه في موضع آخر يربط العقل بالشرع حيث يقول: "ومن تتبع مقاصد الشرع في جلب المصالح ودرء المفاسد حصل له من مجموع ذلك اعتقاد أو عرفان بأن هذه المصلحة لا يجوز إهمالها، وأن هذه المفسدة لا يجوز قربانها وإن لم يكن فيها إجماع ولا نص ولا قياس خاص، فإن فهمَ تفس الشرع يوجب ذلك".**

**مشاهد من المقاصد، ص:100**

يؤكد شيخنا العلامة بن بيه حفظه الله على ملمح آخر يتعلق بموقف الإمام العز بن عبد السلام من مسألة إدراك المصالح بالعقل، فإنه وإن كان قد قرر أن مصالح الدنيا موكولة إلى العقل والمشاهدة، فإن هذا عنده ليس باستقلالية، بل هو رهن ما يفيده استقراء معهود الشرع نفسه[2].

وعلى هذا يمكنك أن تقيس علاقة العقل بالشرع، فأنت إذا كنت تعرف أن إنسانا متمتع بقدر من العقل والحكمة، وتعرف كيف يزن ويوازن ويرجح بين الأمور، ومتى يُقْدِم، ومتى يُحجِم، تستطيع إذا سئلت عن رأيه

---

(1) قواعد الأحكام في مصالح الأنام، 5/1.

(2) مشاهد من المقاصد، ص: 100

في قضية لم تسمع منه فيها قولا من قبل، أن تبني على معرفته ومعهودك به، فتقول مثلا: هنا فلان سيجوز هذا، وهنا سيمنعه، وهنا سيحيله إلى ورع الناس وأخلاقهم. فلماذا أنت هنا قادر على التعبير عما يمكن أن يكون منه؟

الجواب: أنك باستقرائك لتصرفات هذا الإنسان ومواقفه علمتَ عنه ما أخبرتَ أنه يكون قوله في المسألة، وحصل عندك اعتقاد أو عرفان بأنه كذلك يكون، فليكن الأمر مع الشرع كذلك هنا، فإنه إذا جاز لنا ذلك مع إنسان، فإنه جائز لنا مع الشرع "وَمَنْ تَتَبَّعَ مَقَاصِدَ الشَّرْعِ فِي جَلْبِ الْمَصَالِحِ وَدَرْءِ الْمَفَاسِدِ، حَصَلَ لَهُ مِنْ مَجْمُوعِ ذَلِكَ اعْتِقَادٌ أَوْ عِرْفَانٌ بِأَنَّ هَذِهِ الْمَصْلَحَةَ لَا يَجُوزُ إهْمَالُهَا، وَأَنَّ هَذِهِ الْمَفْسَدَةَ لَا يَجُوزُ قُرْبَانُهَا، وَإِنْ لَمْ يَكُنْ فِيهَا إجْمَاعٌ وَلَا نَصٌّ وَلَا قِيَاسٌ خَاصٌّ، فَإِنَّ فَهْمَ نَفْسِ الشَّرْعِ يُوجِبُ ذَلِكَ. وَمِثْلُ ذَلِكَ أَنَّ مَنْ عَاشَرَ إنْسَانًا مِنْ الْفُضَلَاءِ الْحُكَمَاءِ الْعُقَلَاءِ، وَفَهِمَ مَا يُؤْثِرُهُ وَيَكْرَهُهُ فِي كُلِّ وِرْدٍ وَصَدْرٍ، ثُمَّ سَنَحَتْ لَهُ مَصْلَحَةٌ أَوْ مَفْسَدَةٌ لَمْ يَعْرِفْ قَوْلَهُ فَإِنَّهُ يَعْرِفُ بِمَجْمُوعِ مَا عَهِدَهُ مِنْ طَرِيقَتِهِ وَأَلِفَه مِنْ عَادَتِهِ أَنَّهُ يُؤْثِرُ تِلْكَ الْمَصْلَحَةَ وَيَكْرَهُ تِلْكَ الْمَفْسَدَةِ. ولو تَتَبَّعْنَا مَقَاصِدَ مَا فِي الْكِتَابِ وَالسُّنَّةِ، وَلِعِلْمِنَا أَنَّ اللَّهَ أَمَرَ بِكُلِّ خَيْرٍ دَقِّهُ وَجِلِّهُ، وَزَجَرَ عَنْ كُلِّ شَرٍّ دَقِّهُ وَجِلِّهُ، فَإِنَّ الْخَيْرَ يُعَبَّرُ بِهِ عَنْ جَلْبِ الْمَصَالِحِ وَدَرْءِ الْمَفَاسِدِ، وَالشَّرَّ يُعَبَّرُ بِهِ عَنْ جَلْبِ الْمَفَاسِدِ وَدَرْءِ الْمَصَالِحِ".[1]

(1) قواعد الأحكام في مصالح الأنام، 189/2.

إن هذا النص من العز بن عبد السلام يوحي بأمور منها:

- أن هناك تكاملا وتوافقا مسلما به بين العقل والنقل في إثبات المصلحة وتعريفها، على اعتبار أن "العقل لن يهتدي إلا بالشرع، والشرع لم يتبين إلا بالعقل...[1]".

ومهمة النقل في هذا التكامل تأسيس القواعد والكليات المرجعية المحددة لمعالم فلسفة التشريع ومقاصد وروح الدين. بينما مهمة العقل تأطير الوقائع والنوازل بالاجتهاد وفق منهجية "تموقع النصوص وبنفس الروح تموضعها" وهي "نفس الشرع" التي ينبغي أن يكون الاجتهاد العقلي في الشرعيات على وزانها.

- أن أي مصلحة حتى ولو كانت مرسلة، فإن مرجعها في نهاية الأمر إلى النقل، وهو ما يحيل بتوجيه موقف الطوفي بحسب عبارة شيخنا العلامة عبد الله بن بيه حفظه الله.[2]

**أبو الربيع الطوفي**

**يقول شيخنا حفظه الله: "ويتجه حينئذ ما ذكره الطوفي في شرحه**

(1) معارج القدس للغزالي، ص: 57

(2) مشاهد من المقاصد، ص: 101.

**لمختصر الروضة، ونصه: "قلت: اعلم أن هؤلاء الذين قسموا المصلحة إلى معتبرة وملغاة ومرسلة، ضرورية وغير ضرورية تعسفوا وتكلفوا، والطريق إلى معرفة حكم المصالح أعم من هذا وأقرب..."**

**مشاهد من المقاصد، ص:101**

اعلم أولا أن الطوفي له رؤية خاصة في التعامل مع مفهوم المصلحة تعرفها من قوله: "وأما حدها بحسب العرف: فهي السبب المؤدي إلى الصلاح والنفع كالتجارة المؤدية إلى الربح، وبحسب الشرع هي السبب المؤدي إلى مقصود الشارع عبادة أو عادة. ثم هي تنقسم إلى ما يقصده الشارع لحقه كالعبادات، وإلى ما يقصده لنفع المخلوقين وانتظام أحوالهم كالعادات[1]"

أما موقعها عنده، فيعبر عنه قوله: " قد قررنا أن رعاية المصلحة من أدلة الشرع، وهي أقواها وأَخَصُّهَا فلنقدمها في تحصيل المصالح. ثم إن هذا إنما يقال في العبادات الى تَخفَى مصالحها على مَجَارِي العقول والعادات، أما مصلحة سياسة المكلفين في حقوقهم فهي معلومة لهم بحكم العادة والعقل، فإن رأينا دليل الشرع متقاعدا عن إفادتها، علمنا أنه أحالنا في تحصيلها

(1) التعيين في شرح الأربعين، ص:239.

على رعايتها، كما أن النصوص لما كانت لا تفي بالأحكام علمنا أَنَّا أُحِلْنَا بتمامها على القياس، وهو إلحاق المسكوت عنه، بالمنصوص عليه، بجامع بينهما. والله عزَّ وجلَّ أعلم بالصواب[1]"

**يقول شيخنا حفظه الله: "وقد كان الطوفي أكثر صراحة في شرحه للأربعين النووية، حيث يقول: "أما المعاملات ونحوها، فالمتبع فيها مصلحة الناس كما تقرر. فالمصلحة وباقي أدلة الشرع إما أن يتفقا أو يختلفا. فإن اتفقا فبها ونعمت...وإن اختلفا، فإن أمكن الجمع فاجمع بينهما...وإن تعذر الجمع بينهما قدمت المصلحة على غيرها لقوله صلى الله عليه وسلم: (لا ضرر ولا ضرار)، وهو خاص في نفي الضرر المستلزم لرعاية المصالح فيجب تقديمه، ولأن المصلحة هي المقصودة من سياسة المكلفين بإثبات الأحكام، وباقي الأدلة كالوسائل. والمقاصد واجبة التقديم على الوسائل"**

**مشاهد من المقاصد، ص:102**

تتلخص نظرية الطوفي في:

- كون مقتضى حديث (لا ضرر ولا ضرار) يثبت تلازما عقليا بين دفع الضرر والأخذ بالمصلحة، وذلك باعتبار أن تشريع الضرر

(1) التعيين في شرح الأربعين، ص: 280.

منفي عن الشرع، بل إن عدم التشريع على وفق المصلحة هو ذاته الضرر الداخل على المكلف.

- كون مقتضى حديث يثبت أنَّ المصلحة مقدمةً على النص والإجماع حالَ التعارض، وهما أقوى الأدلة، ومن ثم كانت المصلحة مقدمة على ما دونهما من أدلة الشريعة، غير أن تقديمها على النص والإجماع ليس تعطيلا لهما، وإنما هو من باب التخصيص أو البيان [1]، وكما يقول: "المصلحة أقوى من الإجماع، ويلزم من ذلك أنها أقوى أدلة الشرع؛ لأن الأقوى من الأقوى أقوى[2]"، وهذا ما يقصده أيضا بقوله: "وهذه الأدلة التسعة عشر[3] أقواها النص والإجماع، ثم هما إما أن يوافقا رعاية المصلحة، أو يخالفاها، فإن وافقاها فَبِهَا وَنِعْمَتْ، ولا نزاع إذ قد اتفقت الأدلة الثلاثة على الحكم، وهي النص والإجماع ورعاية المصلحة المستفادة من قوله عليه الصلاة والسلام:(لا ضرر ولا ضرار)، وإن خالفاها

(1) التعيين، ص: 238.

(2) التعيين، ص:239

(3) حصر الطوفي أدلة الشرع في تسعة عشرة دليلا، بين متَّفق عليه ومختلف فيه، وهي: الكتاب، والسنة، وإجماع الأمة، وإجماع أهل المدينة، والقياس، وقول الصحابي، والمصلحة المرسلة، والاستصحاب والبراءة الأصلية والعوائد والاستقراء، وسد الذرائع والاستدلال، والاستحسان، والأخذ بالأخف، والعصمة، وإجماع أهل الكوفة، وإجماع العترة وإجماع الخلفاء الأربعة"، الإشارات الإلهية إلى المباحث الأصولية، ص: 209/1.

وجب تقديم رعاية المصلحة عليهما بطريق التخصيص والبيان لهما، لا بطريق الافتئات عليهما والتعطيل لهما، كما تقدم السنة على القرآن بطريق البيان[1]".

- الاستدلال على معنى حديث (لا ضرر ولا ضرار) بأدلة من الكتاب والسنة الإجماع، وكلها أدلة تفيد نفي الضرر عن الشرع، مما يثبت عنده قوة أصلِ المصلحة، مما يجعل المصلحة مقصدا والأدلة وسائل لها، ورعي المقاصد مقدم على رعي الوسائل.

- اللجوء إلى استثمار قاعدة الجمع أولى من الإهمال، حيث على فرْض "أن بعض أدلة الشرع تتضمن ضررا، فإن نفيناه بهذا الحديث كان عملا بالدليلين، وإن لم ننفه به كان تعطيلا لأحدهما، وهو هنا الحديث، ولا شك أن الجمع بين النصوص في العمل بها أولى من تعطيل بعضها[2]".

■ بيان منهج تقديم المصلحة على النص، وذلك من وجهين:

- الوجه الأول: ألا يفضي النص والإجماع إلى ضرر بالكلية، فهذا لا

---

(1) التعيين، ص: 238.

(2) التعيين، ص: 237.

نزاع فيه؛ لأن الأدلة الثلاثة اتفقت على رعاية المصلحة، وهو المطلوب.

- الوجه الثاني: أن يفضيا -النص والإجماع- إلى ضرر فينظر في ذلك من جهتين:

**الأولى**: أن يجتمعا على ذلك، وهذا يعود إلى ما استثني من عام الحديث كالحدود والعقوبات في الجرائم.

**الثانية**: فمن حيث كان الضرر بعض مدلوليهما، فإن اقتضاه دليلٌ خاص "وجب اتباع هذا الدليل وإلا وجب تخصيصهما بالحديث لأن الجمع بين النصوص في العمل بها أولى من تعطيل بعضها[1]"، أو كما يقول: "إذا عُرف هذا فمن المحال أن يراعى الله عزَّ وجلَّ مصلحة خلقه في مبدئهم ومعادهم ومعاشهم، ثم يهمل مصلحتهم في الأحكام الشرعية، إذ هي أهم، فكانت بالمراعاة أولى، ولأنها أيضًا من مصلحة معاشهم إذ بها صيانة أموالهم ودمائهم وأعراضهم فلا معاش لهم بدونها فوجب القول بأنه راعاها لهم، وإذا ثبت رعايته إياها لم يجز إهمالها لها بوجه من الوجوه، فإن وافقها النص والإجماع وغيرهما من أدلة الشرع فلا

(1) التعيين، ص: 237.

كلام، وإن خالفها دليل شرعي وُفِّقَ بينه وبينها بما ذكرناه من تخصيصه بها، وتقديمها بطريق البيان[1]".

- التفريق بين معني المصلحة العرفي والشرعي، فالعرفي عنده أنها "السبب المؤدي إلى الصلاح والنفع[2]"، والشرعي "السبب المؤدي إلى مقصود الشارع عبادة أو عادة[3]".
- اعتبار المصلحة أقوى وأرجح الأدلة في المعاملات دون العبادات، يقول: "العادات حق الشرع خاص به، ولا يمكن معرفة حقه كما وكيفًا وزمانًا ومكانًا إلا من جهته، فيأتي به العبد على ما رسم له سيده... وهذا بخلاف حقوق المكلفين فإن أحكامها سياسة شرعية وضعت لمصالحهم فكانت هي المعتبرة وعلى تحصيلها المعول[4]"، ويقول: " وَإِعْدَامُ الْمَفْسَدَةِ مُنَاسِبٌ عَقْلًا وَشَرْعًا، أَمَّا الْأَوَّلُ؛ فَلِأَنَّ الشَّارِعَ حَكِيمٌ لَا يَنْهَى عَنْ مَصْلَحَةٍ، وَإِذَا انْتَفَى نَهْيُهُ عَنِ الْمَصْلَحَةِ، لَمْ يَبْقَ إِلَّا أَنَّ نَهْيَهُ عَنْ مَفْسَدَةٍ، إِذْ لَا وَاسِطَةَ بَيْنَ الْمَصْلَحَةِ وَالْمَفْسَدَةِ، وَأَمَّا الثَّانِي؛ فَلِأَنَّ الْمَفْسَدَةَ ضَرَرٌ عَلَى النَّاسِ

---

(1) التعيين، ص: 246.

(2) التعيين، ص: 239

(3) التعيين، ص: 239

(4) التعيين، ص: 279.

فِي الْمُعَامَلَاتِ، وَشَيْئٌ يَجِبُ أَنْ تُنَزَّهَ عَنْهُ الْعِبَادَاتُ، وَإِعْدَامُ الضَّرَرِ مُنَاسِبٌ عَقْلًا وَشَرْعًا عَمَلًا بِقَوْلِهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ: لَا ضَرَرَ وَلَا ضِرَارَ[1]".

ولا يقف تقرير الطوفي لمذهبه في المصلحة عند كتابه التعيين، بل ستجد في كتابه «شرح مختصر الروضة» تقريرات أخرى تصب في نفس ما وقفت عليه آنفا، ومن ذلك ما وجه به شيخنا العلامة ابن بيه كلام الإمام العز بن عبد السلام لما قرر أن مصالح الدنيا تدرك بالعقل، ففي مختصر الروضة شن الطوفي هجوما شديدا على الجمهور الذين تكلفوا تقسيم المصالح والمناسبات، على اعتبار أن الأمر أيسر من ذلك وأعم وأقرب، لأن الأمر عنده محسوم بأنه " قَدْ ثَبَتَ مُرَاعَاةُ الشَّرْعِ لِلْمَصْلَحَةِ وَالْمَفْسَدَةِ بِالْجُمْلَةِ إِجْمَاعًا"، وبما أن الأمر كذلك، فإن الفعلَ " إِنْ تَضَمَّنَ مَصْلَحَةً مُجَرَّدَةً، حَصَّلْنَاهَا، وَإِنْ تَضَمَّنَ مَفْسَدَةً مُجَرَّدَةً، نَفَيْنَاهَا، وَإِنْ تَضَمَّنَ مَصْلَحَةً مِنْ وَجْهٍ وَمَفْسَدَةً مِنْ وَجْهٍ، فَإِنِ اسْتَوَى فِي نَظَرِنَا تَحْصِيلُ الْمَصْلَحَةِ، وَدَفْعُ الْمَفْسَدَةِ، تَوَقَّفْنَا عَلَى الْمُرَجِّحِ، أَوْ خَيَّرْنَا بَيْنَهُمَا... وَإِنْ لَمْ يَسْتَوِ ذَلِكَ، بَلْ تَرَجَّحَ أَحَدُ الْأَمْرَيْنِ تَحْصِيلُ الْمَصْلَحَةِ أَوْ دَفْعُ الْمَفْسَدَةِ، فَعَلْنَاهُ؛ لِأَنَّ الْعَمَلَ بِالرَّاجِحِ مُتَعَيِّنٌ شَرْعًا، وَعَلَى هَذِهِ الْقَاعِدَةِ يَتَخَرَّجُ كُلُّ مَا ذَكَرُوهُ فِي تَفْصِيلِهِمُ الْمَصْلَحَةَ[2]".

---

(1) شرح مختصر الروضة، 438/2.

(2)شرح مختصر الروضة، 214/3.

إن الطوفي في سياق نظريته يفرق بين المصلحة بمفهومها الأصولي وبين المصلحة المرسلة التي اعتبرها المالكية، باعتبار أن المصلحة التي يقصدها هي "أبلغ من ذلك[1]"، أي: أوسع من المعنى الذي عند المالكية، فالمصلحة أصلا من الشرع مثبتا لنفي الضرر والمفاسد الذي هو نفي عام، والعام يطرأ عليه التخصيص، ومن ثم فلا "لحوقَ ضررٍ شرعا إلا بموجب خاص مخصص[2]"، ومعنى هذا أن الشرع لا ينفي الضرر الواقع بمقتضى الإرادة الإلهية، لكنه أيضا يثبت بالإجماع ضررا مشروعا يقع على كل من اقترف جناية موجبة لحد أو تعزير أو عقوبة شرعية.

لقد أقام الطوفي المصلحة مقام الوسيلة إلى المقصد، بشرط أن تتعلق هذه المصلحة بما يترتب عنه النفع الدنيوي للعبد في معاملاته، وهذا ما يعطي للعقل مساحة استقلالية واسعة في تعريف المصلحة، لكن مع التأكيد على مرجعية عقدية تظهر أكثر في كتابه «درء القول القبيح بالتحسين والتقبيح» حيث ناقش قضية تعليل الشريعة، وانتقد قول المعتزلة بإيجاب رعاية مصالح العباد على الشارع، وإن كان هو نفسه يقول بوجوبها لكن تفضلا من الله حيث كتب ذلك على نفسه، فهي واجبة منه لا عليه، وذلك من قبيل قوله فَأُوْلَٰٓئِكَ يَتُوبُ ٱللَّهُ عَلَيۡهِمۡ وَكَانَ ٱللَّهُ عَلِيمًا حَكِيما ،(النساء: 17)

(1) التعيين، ص: 274.

(2) التعيين، ص: 236.

وقوله: ﴿كَتَبَ رَبُّكُمۡ عَلَىٰ نَفۡسِهِ ٱلرَّحۡمَةَ أَنَّهُۥ مَنۡ عَمِلَ مِنكُمۡ سُوٓءَۢا بِجَهَٰلَةٖ ثُمَّ تَابَ مِنۢ بَعۡدِهِۦ وَأَصۡلَحَ فَأَنَّهُۥ غَفُورٞ رَّحِيمٞ ٥٤﴾ (سورة الأنعام:54).

## مقارنات بين المدرسة الأشعرية والرؤية الطوفية:

يقول شيخنا حفظه الله: "فبالنسبة لمدرسة الغزالي الأشعرية-التي تنفي التحسين العقلي وهي مدرسة الجمهور بنسب متفاوتة- يكون النص نقطة الارتكاز للتعرف على المصلحة، ثم تتسع الدائرة لتشمل ما شهد له الشرع بالاعتبار شهادةً لصيقة بالنص، كالمناسب المؤثر، ثم المناسب الملائم لتقف في الحد الأعلى مع المناسب الملائم في الدرجة الثالثة، وهو الجنس في الجنس، والذي يسميه بعضهم بالغريب، وتتوقف إذا لم تظهر شهادة معينة"

مشاهد من المقاصد، ص:102-103

تقرر عندنا أن التحسين والتقبيح في الشرع إنما يجبان بالأمر والنهي الشرعيين، ومن ثم فالعقل لا سلطان له في الأحكام الشرعية، ولا حكم له في تحسين أو تقبيح الأفعال، سواء كان هذان الوصفان متعلقين بذاتها، أو بصفات ملازمة لها، وهذا هو الرأي السائد داخل المدرسة الأشعرية التي مثل لها شيخنا بالغزالي رحمه الله.

لكن ينبغي التذكير بأن نفي سلطان العقل في تقرير الأحكام إنما

يتعلق باسقلاليته عن الشرع في إدراك الأحكام، وإلا فإنه فاعل في الاستنباط من الأدلة بمنظومها ومنطوقها، أو مفهومها، أو دلالات ألفاظها، وفي بناء النتائج على المقدمات، وفي الاستدلالات، وفي إدراك العلل الجزئية عن طريق القياس أو الاستحسان، أو العللِ الكلية بالاستقراء كما تقتضيه المصالح المرسلة وسد الذرائع والمآلات، واستصحاب البراءة الأصلية، وفي تحقيق المناطات وملاكات الأحكام، مما يعني أن الشرع لا يستغني محض الاستغناء عن العقل، ويؤكد الصلة الوثيقة بين أصول الفقه ومقاصد الشرع، وكما ال الغزالي رحمه الله: "أشرف العلوم ما ازدوج فيه العقل والسمع، واصطحب فيع الرأي والشرع.[1].." .

ومن هذا المنطلق، ينقلنا شيخنا إلى رسم صورة لكيفية تعامل المدرسة الأشعرية مع ثنائية النص والعقل، وهي كيفيةٌ تعتمد ملاحظةَ الواقع بعين النص، وحفظَ النص بوسيلة الواقع، ويمكن تجلية ذلك كالآتي:

- النص هو نقطة الارتكاز في التعرف على المصلحة، وذلك باعتباره أصلا من أصول الحكم الشرعي الذي تتعلق به المصلحة في الواقع، وهذا ملازم لواقعية التشريع وعقلانيته وتفاعله في استدامة صلاح نظام المكلفين ما استدامت أبهة الشرع وحاكميته،

(1) المستصفى 58/1.

وذلك ببقاء النص محددا لحركة القياس على العلل والمصالح وإلحاق القضايا بنظائرها وفق ما يصل إليه العقل المنضبط وهذا مبناه على أن الأحكام الشرعية متحدة المأتى.

- يمتد حضور النص إلى أربع مستويات من الأوصاف المناسبة التي يحصل من ترتيب الحكم عليها حصول مصلحة أو درء مفسدة في مجرى العادات، والمناسبات كما يقول الغزالي رحمه الله "ما هو على منهاج المصالح، بحيث إذا اضيف الحكم إليه انتظم[1]"، أو "ما يرجع حاصلها إلى رعاية مقصود، يقع ذلك المقصود في رتبة يشير العقل إلى حفظها، ولا يستغني عنها العقلاء فهو واقع في الرتبة القصوى من الظهور[2]".

إن حضور المناسبة في هذا السياق يوجبه ما أوجبه حديثنا عن تصور المقاصد عند الغزالي خاصة أنه يربط بين المناسبات وبين مراتب المقاصد، وهذا ما يمكن أن نستقرئه من خلال ما يدل عليه كلامه حيث يقول: "فجميع المناسبات ترجع إلى رعاية المقاصد. إلا أن المقاصد تنقسم مراتبها: فمنها: ما يقع في محل الضرورات؛ ويلتحق بأذيالها ما هو تتمة وتكملة

(1) شفاء الغليل، ص:9.

(2) شفاء الغليل، ص: 163.

لها. ومنها: ما يقع في رتبة الحاجات، ويلتحق بأذيالها ما هو كالتتمة والتكملة لها. ومنها: ما يقع في رتبة التوسعة والتيسير الذي لا ترهق إليه ضرورة، ولا تمس إليه حاجة؛ ولكن تستفاد به رفاهية وسعة وسهولة[1]"

ومن خلال كلام شيخنا حفظه الله يمكن أن نقرر أن المناسب ثلاث مستويات ترجع كلها إلى الشارع اعتبارا أو عدم اعتبار:

1. مستوى المناسب المؤثر: وهو مستوى يشهد له الشرع شهادة لصيقة بالنص، فتكون عليته معتبرة بالنص الصريح، أو بالإيماء، أو بالإجماع، أو بترتيب الحكم على الوصف فيكون الوصف علة يرد الحكم على وفقها، فيجمع بذلك بين شهادة الأصل والملاءمة فيكون حجة باتفاق القائلين بالقياس[2]، وذلك لظهور مناسبته وتأثيره بما اعتُبِرَ به[3]، وذلك كمناسبة وصف السكر لتحريم الخمر كونها تذهب العقل، فيتحقق من تحريمها حفظ العقل. بمعنى أن عين هذا المناسب وتأثيره يكون بالقسمة الضرورية على ثلاث مستويات:

- تأثير نوع[4] الوصف المناسب في نوع الحكم المتعلق به، وذلك

(1) شفاء الغليل، ص: 161.

(2) شفاء الغليل، ص: 189.

(3) حاشية البناني على شرح المحلي على جمع الجوامع، 283/2

(4) هو القدر المشترك بين عدة أفراد تتفق حقائقهم.

كالخمر، فإنما حرمت لتحقق حقيقة السكر فيه، وهي حقيقة اقتضت حقيقة تحريمها، وبالتالي فكل مطعوم، أو مشموم، أو مشروب، أو غير ذلك، إذا ثبتت فيه حقيقة السكر فقد ثبتت فيه حقيقة التحريم، وبالتالي لا تفاوت بين العلتين وبين الحكمين؛ لأن السكر نوع من الوصف، والتحريم نوع من الحكم، فاعتبر الشرع السكر وصفا في التحريم حكما.

- تأثير نوع الوصف في جنس[1] الحكم، كتقديم الأخ الشقيق على الأخ في لأب في الإرث، وبالتالي يقاس عليه تقديمه في ولاية الزواج، فرغم أن ولاية الزواج تختلف عن الإرث من حيث النوع، إلا أن بينهما اتحادا في الجنس، وبين الأخوين اتحاد في النوع، فأثر وصف الأخوة في جنس الحكم الذي هو التقديم.
- تأثير جنس الوصف في نوع الحكم: كتعليل جواز الجمع في الحضر ليلة المطر وذلك اعتبار للمشقة والحرج الحاصل من المطر. فالسفر والمطر جنس واحد وهو كونه مظنة المشقة، وهو علة لعين الحكم وهو الجمع بين الصلاتين.

(1) هو القدر المشترك بين عدة أفراد تختلف حقائقهم.

2 - مستوى المناسب الملائم[1]: وهو ما لم يثبت بنص أو إجماع، لكنه يلائم ويوافق تصرفات الشارع في العادة من جهة ضم الحكم إليه، وبتعبير آخر هو - تأثير جنس الوصف في جنس الحكم وذلك كاعتبار جنس الجناية على النفس في جنس الحكم الذي هو القصاص في قياس القتل بالمثقل على القتل بالمحدد. أو سقوط قضاء الصلاة عن الحائض لمشقة تكرر ذلك كل شهر.

3 - مستوى المناسب الغريب: عرفه الغزالي بأنه ما "لم يظهر تأثيره ولا ملاءمته لجنس تصرفات الشرع[2]"، فهو المناسب الذي لم يشهد باعتباره سوى أصله المعين، دون أن يوجد شاهد لجنسه، فِي مِثْلِه[3]"، فلِقِلَّةِ الْتِفَاتِ الشَّرْعِ إِلَيْهِ فِي تَصَرُّفَاتِهِ، بَقِيَ لِقِلَّةِ وُقُوعِهِ كَالْغَرِيبِ بَيْنَ أَهْلِ الْبَلَدِ[4]، غير أنه مع ذلك فالعمل به غير ضائر إذا دل الدليل على صحته كما يقول الشاطبي[5]، وإليه ذهب الآمدي الشافعي[6] والقرافي

(1) أشار شيخنا إلى أن بعض العلماء يجعل الملائم من جنس الغريب، ص: 103. قال الطوفي: "وقيل: هذا هو الملائم" يعني: قال بعض الأصوليين: الملائم ما ظهر تأثير جنسه في جنس الحكم، "وما سواه" من الأقسام المتقدمة "مؤثر"، وهي تأثير العين في العين، وتأثير العين في الجنس، وتأثير الجنس في العين". شرح مختصر الروضة، 393/3.

(2) المستصفى،936/2.

(3) الموافقات، 206/3.

(4) شرح مختصر الروضة، 394/3.

(5) الموافقات، 207/3.

(6) الإحكام في أصول الأحكام، 283/3.

المالكي[1] ، وابن النجار الحنبلي بخلاف الحنفية.

ومن أمثلة المناسب الغريب إلحاق بعض الأحكام ببعض بجامع المناسبة المصلحية المطلقة وذلك حد شارب الخمر ثمانين إلحاقا بالقاذف، إذ المناسبة وظنية التعليل بها قائمة، فمظنة جنس الافتراء وهو الوصف أثرت في جنس الجلد أو الحد، وهو الحكم.

وكذلك معاملة المطلق الباتِّ لزوجته في مرض موته بنقيض قصده، فإنه يقال: ما طلقها إلا ليحرمها فترث فيه، قياسا على القاتل يقتل موروثه عمدا ليستعجل الإرث، فكلاهما فعل محرما لغرض فاسد، فهذا له وجه مناسبة، وفي ترتيب الحكم عليه مصلحة، وهي نهي القاتل والمطلق عن الفعل الحرام وزجرهما، لكن هذا المناسب لم يشهد له أصل معين لِأَنَّهُ لم يعْتَبر الشَّارِع عين الْفِعْل الْمحرم لغَرَض فَاسد فِي عين الْمُعَارضَة بنقيض الْمَقْصُود بترتيب الحكم عَلَيْهِ، وَلم يثبت بِنَصّ أَو إِجْمَاع اعْتِبَار عينه فِي جنس الْمُعَارضَة بنقيض الْمَقْصُود وَلَا جنسه فِي عينهَا، وَلَا جنسه فِي جِنْسهَا.[2]

يقول شيخنا حفظه الله: "وتتوقف إذا لم تظهر شهادة معينة".

---

(1) نفائس الأصول، 1303/3

(2) التحبير شرح التحرير، للمرداوي الحنبلي، 3411/7.

مشاهد من المقاصد، ص:103

معنى هذا أن الشرع قد لا يشهد بالاعتبار أو عدمه لمناسب بدليل خاص، فآنذاك يجب التوقف لعدم وجود معنى مناسب يجري عليه القياس، غير أن عدم الشهادة مشروط بألا تتعلق بجنس تصرفات الشارع، فإنها إن تعلقت خرجت عن هذا الشرط، وقامت الشهادة من روح الشرع ومعهوده بأن "رَأَينَا الشَّارِع اعتبرها فِي مَوَاضِع من الشَّرِيعَة، فاعتبرناها حَيْثُ وجدت بعلمنا أَن جِنْسهَا مَقْصُود[1] لَهَا" فلم يجز التوقف، بل وجب إعمال النظر في مستوى آخر من القياس.

يقول شيخنا حفظه الله: "وقد تتسع الدائرة لتشمل المصالح المرسلة، حيث لم تظهر شهادة معينة، وتكفي شهادة جنس تصرفات الشارع دون أن تكون هناك منافاة للشرع. وهذا ما تشير إليه أقوال بعض المالكية"

مشاهد من المقاصد، ص:103

وهذه مرتبة أخرى من مراتب المناسب، لكنها مرتبة ترجع إلى تضافر نصوص الشارع، وإلى ما يفضي إليه استقراء تصرفات ومعهود الشارع في خطابه، وذلك حين ينعدم الأصل الخاص الذي يمكن أن يجري عليه القياس، لكن عدم وجدان هذا الأصل لا يعني انحسار مساحات الإمكان

(1) التحبير، 3394/7.

التي تتيحها الشريعة لتأطير الوقائع المستجدة في الأزمنة والأمكنة والأناسي، وهذا ما يعني توسع دائرة شهادة الشرع باعتبار المصلحة المرسلة أو المناسب المرسل الذي لم يشهد له أصل معين، "فَإِنَّهُ وَإِنْ لَمْ يَشْهَدْ لِلْفَرْعِ أَصْلٌ مُعَيَّنٌ؛ فَقَدْ شَهِدَ لَهُ أَصْلٌ كُلِّيٌّ، وَالْأَصْلُ الْكُلِّيُّ إِذَا كَانَ قَطْعِيًّا قَدْ يُسَاوِي الْأَصْلَ الْمُعَيَّنَ، وَقَدْ يَرْبُو عَلَيْهِ بِحَسَبِ قُوَّةِ الْأَصْلِ الْمُعَيَّنِ وَضَعْفِهِ، كَمَا أَنَّهُ قَدْ يَكُونُ مَرْجُوحًا فِي بَعْضِ الْمَسَائِلِ، حُكْمَ سَائِرِ الْأُصُولِ الْمُعَيَّنَةِ الْمُتَعَارِضَةِ فِي بَابِ التَّرْجِيحِ، وَكَذَلِكَ أَصْلُ الِاسْتِحْسَانِ عَلَى رَأْيِ مَالِكٍ، يَنْبَنِي عَلَى هَذَا الْأَصْلِ، لِأَنَّ مَعْنَاهُ يَرْجِعُ إِلَى تَقْدِيمِ الِاسْتِدْلَالِ الْمُرْسَلِ عَلَى الْقِيَاس[1]".

يقول شيخنا بن بيه حفظه الله عن الطوفي: "نقطة الدائرة عنده هي المصلحة التي تتدرج في الاتساع حسب معيار المصلحة العقلية النفعية التي قد توقف النص، بدلا من أن تتوقف أمامه، فتُصبحُ الملغاة معتبرة، خلافا لجمهور أهل العلم، وإن كانت أقوال بعضهم قد توهم شيئا من هذا القبيل، ككلام العز بن عبد السلام الذي أشرنا إليه، والذي يرى أن تُعرَضَ القضايا على العقل كما لو أن الشرع لم يرد، ولعله يريد به أن التوافق بين العقل والنقل أمر مسلم به".

مشاهد من المقاصد، ص:103

(1) الموافقات: 1/32-33.

هذا تلميح إلى ما سبق وأوردناه في سياقات متقدمة عن الطوفي، حيث نستبين منها صورة الاختلاف بين المدرسة الأشعرية بعمومها، وبين النظرية الطوفية، فإنه لما كانت المدرسة الأشعرية تعتمد توسع النص في اتجاه المصلحة، نرى الطوفي يمشي في اتجاه مغاير ينطلق من المصلحة نحو النص.

وقد أبدع شيخنا في تلخيص النظرة الطوفية، حيث قرر أنها نظرية توقف النص ولا تتوقف أمامه، وهذا من جهة الطوفي يفسر بأمرين:

**الأول**: أن المصلحة أقوى أدلة الشرع، والأقوى من الأقوى أقوى[1]" وبالتالي فإن مقتضى العقل النفعي إدارة الأحكام على المصلحة، بحيث حتى المناسب الملغى يصبح معتبرا إذا ألزمت المصلحة بذلك.

**الثاني**: أن المناسب عَلَيْهِ "مَدَار الشَّرِيعَةِ، بَلْ مَدَارَ الْوُجُودِ، إِذْ لَا مَوْجُودَ إِلَّا وَهُوَ عَلَى وَفْقِ الْمُنَاسَبَةِ الْعَقْلِيَّةِ، لَكِنَّ أَنْوَاعَ الْمُنَاسَبَةِ تَتَفَاوَتُ فِي الْعُمُومِ وَالْخُصُوصِ، وَالْخَفَاءِ وَالظُّهُورِ[2]".

وهذا يعيدنا إلى فهم موقف الطوفي من المصلحة المرسلة وفق الرؤية المالكية خاصة وتقسيمات الأصوليين للمناسب عامة، وذلك حين قال: "اعلم أن هؤلاء الذين قسموا المصلحة إلى معتبرة وملغاة، ومرسلة ضرورية

---

(1) التعيين، ص:239

(2) شرح مختصر الروضة، 382/3.

وغير ضرورية، تعسفوا وتكلفوا، والطريق إلى معرفة حكم المصالح أعم من هذا وأقرب[1]..."، وبالتالي فالمصلحة "إذا تحققها العاقل لم يستطع إنكارها لاضطرار عقله إلى قبولها[2]".

إذن، فحتى المصلحة الملغاة قد تعتبر عند الطوفي، إذ محال على الشارع أن يهمل مصلحة[3]، خلافا لرأي جمهور الأصوليين، إلا أنه في هذا -كما قال شيخنا- أقرب إلى العز بن عبد السلام الشافعي الذي يقرر أن "مَنْ أَرَادَ أَنْ يَعْرِفَ الْمُتَنَاسِبَاتِ وَالْمَصَالِحَ وَالْمَفَاسِدَ رَاجِحَهُمَا وَمَرْجُوحَهُمَا؛ فَلْيَعْرِضْ ذَلِكَ عَلَى عَقْلِهِ بِتَقْدِيرِ أَنَّ الشَّرْعَ لَمْ يَرِدْ بِهِ، ثُمَّ يَبْنِي عَلَيْهِ الْأَحْكَامَ فَلَا يَكَادُ حُكْمٌ مِنْهَا يَخْرُجُ عَنْ ذَلِكَ، إلَّا مَا تَعَبَّدَ اللَّهُ بِهِ عِبَادَهُ وَلَمْ يَقِفْهُمْ عَلَى مَصْلَحَتِهِ أَوْ مَفْسَدَتِه[4]..."، فالمصلحة التي لم يرِد بها شرع متعلَّقُها العقل، وبالتالي فمسألة "التوافق بين العقل والنقل أمر مسلم به" خاصة فيما يتعلق بجانب المعاملات، وقد فهمنا عن الطوفي أن مساحة العقل في

(1) شرح مختصر الروضة، 214/3.

(2) شرح مختصر الروضة، 217/3.

(3) قال في التعيين: "فمن المحال أن يراعى الله عزَّ وجلَّ مصلحة خلقه في مبدئهم ومعادهم ومعاشهم، ثم يهمل مصلحتهم في الأحكام الشرعية، إذ هي أهم، فكانت بالمراعاة أولى، ولأنها أيضًا من مصلحة معاشهم إذ بها صيانة أموالهم ودمائهم وأعراضهم فلا معاش لهم بدونها فوجب القول بأنه راعاها لهم، وإذا ثبت رعايته إياها لم يجز إهمالها لها بوجه من الوجوه، فإن وافقها النص والإجماع وغيرهما من أدلة الشرع فلا كلام، وإن خالفها دليل شرعي وُفِّق بينه وبينها بما ذكرناه من تخصيصه بها، وتقديمها بطريق البيان...". ص: 246.

(4) قواعد الأحكام، 10/1.

العبادات ضيقة، وما نراه دون حسابه على الشيخ هو أن الطوفي مؤمن بأن المؤطر الأول والأخير لنظرية المقاصد هو الشرع، ولكن للعقل سلطان في إثبات شرعية مصلحة ما عند غياب النص الخاص، وبالتالي فلا انفصال للعقل عن النقل.

ويتقوى القول بأن المصلحة الملغاة تصبح معتبرة في فهمنا لرؤية الطوفي، على اعتبار أن إلغاءها ما كان إلا لفوات مصلحة أهم، أو حسما لمآل فاسد بإفضاء المصلحة الملغاة إلى مصلحة أكبر بناء على أدلة الشرع الجزئية أو الكلية، وهو أمر قد يحكم العقل بخلافه في سياقات أخرى وفقا لكليات الشريعة نفسها، وهو ما يعني انسجاما تاما في موقفه من تقديم المصلحة حين تعارضها مع النصوص خاصة المحتملة للتخصيص أو التقييد ولو كانت متواترة، ومع الإجماع باعتبارها الأقوى من كل وجه، وحين قلنا إن المناسب الملغى قد يصبح معتبرا، فإنما بنيناه على هذا الاعتبار، خاصة أن النظرية المقصدية عند الطوفي غير مبنية على القياس بناء صرفا وإن ارتبطت به، لكنها في الوقت ذاته تمثل حركية العقل في التعامل مع الشرع، وقد مر معنا قول الطوفي: "اعلم أن هؤلاء الذين قسموا المصلحة إلى معتبرة وملغاة، ومرسلة ضرورية وغير ضرورية، تعسفوا وتكلفوا، والطريق إلى معرفة حكم المصالح أعم من هذا وأقرب[1]..."، وبالتالي فإنه يلزم من

(1) شرح مختصر الروضة، 214/3.

موقف الطوفي من تقسيم المناسب والمصالح إلى القول باعتباره الملغاة.

### فتنة المقاصد:

**يقول شيخنا حفظه الله: ''لا يزال لهذه القضية ضَرب من البزوغ بعد أن خبت جذوتها، وكانت شبه محسومة عند أهل السنة من خلال ضبط المناسب، واعتبار التحسين العقلي غير مثمر حكما وإن أشار إلى حكمة، يستوي في ذلك من قال به ومن لم يقل به من جهة أخرى. وقد ظهرت في ثوب حداثي لا يريد التصريح بمراغمة الوحي، لكنه يتوكأ على المصلحة العقلية، أو ما سماه بعضهم بالمقصد الجوهري الذي يلغي النصوص والمقاصد الأخر''.**

**مشاهد من المقاصد، ص:104**

هذه الفقرة من كلام شيخنا حفظه الله تعيدنا إلى الباعث للشيخ على تأليف كتاب ''المشاهد''، وإلى الدافع لنا إلى التوسع في حل معاقده، وتتلخص في علاقة مقاصد الشريعة بأصول الفقه، وهي العلاقة التي لخصناها في عنوان ذي بعدين: ''تأصيل المقاصد''، و''تقصيد الأصول''، وهو عنوان كما أشرنا إليه في المقدمة يحاول أن يبقي الدرس المقصدي في سياق لغة العلم والعلماء، وإبعاده بحسب الممكن وواقع العصر عن لغة المثقفين.

### إحياء جدل العقل والنقل في صورته العقيمة:

إن مسألة العقل والنقل كانت قضية علمية محضة، أسيلت بحار من المداد، وسود فيها من الصفحات ما الله به عليم. ولكنها في نهاية الأمر استقرت على مذهب أهل السنة الذي يقرر أن العقل الصريح لا يناقض النقل الصحيح[1]، وأن "ما أحاله العقل لا يجيزه الوحي، وما يوجبه العقل يوجبه الوحي[2]"، وهذا تقرر عند جمهور أهل السنة من خلال "ضبط المناسب"، بمن فيهم الأحناف الذين لهم موقف من المناسبة، وهو ما أشار إليه الشيخ بقوله: يستوي في ذلك منهم من قال به ومن لم يقل به"، وقد مر معك منذ قليل إشارة إلى شيء من ذلك.

لكن، ومنذ بدايات القرن العشرين، وظهور ما سمي بالحركة التجديدية في التعامل مع التراث، بدأت قضية العقل والنقل تطفو على السطح من جديد، في ظل جمود الاجتهاد وعجز العقل الفقهي عن مواكبة تطورات العصر، وهو المبرر الذي توكأ عليه الكثيرون في دعوى التجديد وعقلنة النظرين الأصولي والفقهي، وكأن علمي الأصول والفقه افتقرا إلى العقل منذ نشأتهما.

(1) مشاهد من المقاصد، ص:84.

(2) مشاهد من المقاصد، ص: 77.

في ظل هذا السياق، استعاد المعتزلة حضورهم في أذهان الكثيرين على الساحة الفكرية، وحن الكثيرون كجمال الدين الأفغاني محمد عبده ومن أتى بعدهما من الجماعات[1] أو الأفراد، إلى دعوة تمجيد العقل لمواجهة الفلسفات العقلية الحديثة، وتقديم البدائل المؤسَّسة على الدين بمفهومه العام الذي يغطون به على عدم الجرأة على التصريح بأن الشرع الإسلامي لم يعد منتجا، وبعبارة شيخنا: "وقد ظهرت في ثوب حداثي لا يريد التصريح بمراغمة الوحي، لكنه يتوكأ على المصلحة العقلية، أو ما سماه بعضهم بالمقصد الجوهري الذي يلغي النصوص والمقاصد الأخر".

الحط من قيمة أصول الفقه:

وفي سعي هذه الفئة إلى هذه الغاية، كان لا بد أن تثبت على أصول الفقه صفة ضيق المفاهيم، والقصور والعجز والعقم عن مواكبة العصر، خاصة أنه علم معظم مسائله ظنية مختلف فيها بين النظار، وهو خلاف لم يرتفع، وإن كان فيها من قطع فهو في النادر من الأصول، وقد استندوا في هذه الدعوى والادعاء على ما قرره الجويني والشاطبي بصفة خاصة، وعلى ابن عاشور في تقريراته لبعض المقاصد حسب رؤيته كالفطرة والحرية

(1) خاصة الجماعات الحركية أو من سمت نفسها بتيارات الإسلام السياسي المستلهمين فكر عبد الرحمن الكواكبي ومن لف لفه.

والسماحة، ولكنه استناد على ركن غير شديد؛ لأن سياقات حديث الجويني والشاطبي وابن عاشور سياقات مختلفة تماما عن غاية إسقاط أصول الفقه من المنظومة الاجتهادية.

إن دعوى عدم قطعية أصول الفقه، ودعوى إنشاء صورة جديدة لمقاصد الشريعة تنفصل بكل مبادئها عن المبادئ العشرة لأصول الفقه، وهي المبادئ المقررة في كل علم على كل حال، أحدث نوعا من الهوس بالمقاصد تجاوزَ تقريرات الفلاسفة المسلمين، وقفزَ على اللغة العربية التي تمثل أحد العائقين الكبيرين أمامهم إلى جانب أصول الفقه،

ومن ثم قرروا طبيعة العلاقة بين الدين والمجتمع، صحيح أنهم لا يدعون إلى العلمانية بصورتها التقليدية، ولكن في نهاية الأمر وقعوا في علمانية مقابلة، وهي قصر الدين على الآخرة، ومجدوا العقل والعلم التجريبي، وحكموهما في كل شيء، ولِتَسْقُطِ النصوصُ إذا عارضتهما، أو على الأقل فليُسَلَّطْ عليها سيف التأويل حتى تخضع أعناقها لروح العصر، وحتى تنتفي عنها كل معارضة لمقتضيات العقل والعلم، ولما توجبه المصلحة العقلية النفعية المحضة.

## تسييل "مفهوم المقاصد" وابتداع شرع لكل عصر

الخلاصة كما يقول شيخنا أننا "أمام مدرسة تقول بالظواهر والمقاصد، لكنها تسيء في استعمال الإثنين، أحيانا جمودا على الظواهر مع قيام الحاجة واقتضاء التعامل مع المقاصد، وأحيانا انصرافا عن الظواهر بمقاصد زائفة وغير منضبطة...[1]".

إنها "فتنة المقاصد" التي تماثل إلى حد بعيد فتنة التأويل التي ظهرت في عهد التابعين وتابعي التابعين، واشتد أوارها أثناء صدام الأشاعرة والمعتزلة من جهة، وصراع الأشاعرة مع أهل الحديث الحنابلة من جهة أخرى، وهي فتنة تفرق فيها دم النص الشرعي بين المذاهب والفرق، ويشهد لذلك كلام طويل نقله شيخنا عن ابن رشد الحفيد الذي دافع باستماتة بفصل المقال في تقرير ما بين الحكمة والشريعة من الاتصال، مختصره: "وهذه هي حال هذه الفرق الحادثة في هذه الشريعة مع الشريعة، وذلك أن كل فرقة منهم تأولت في الشريعة تأويلا غير التأويل الذي تأولته الفرقة الأخرى، وزعمت أنه الذي قصده صاحب الشرع، حتى تمزق الشرع كل ممزَّق، وبعد جدا عن موضعه الأول[2]".

---

(1) مشاهد من المقاصد، ص: 104-105، الهامش رقم 1.

(2) الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة، ص: 149، سلسلة التراث الفلسفي العربي، مؤلفات ابن رشد مركز دراسات الوحدة العربية.

فتنة المقاصد، هذا المركب اللفظي يوحي بمضمون القضية وعمقها في العصر الحديث وتتجلى في ثلاث دعاوى لها "خطورتها على أصول الفقه، بل على الشريعة وهي باختصار:

1- دعوى الحكمة والمصلحة غير المنضبطتين بضوابط التعليل ووسائل التنزيل، مما سيحدث ارتجاجاً في بنية الاجتهاد، وزلزلةً لأسسه...

2- الدعوى المقصدية مجردة عن مدارك الأصول، وعارية عن لباس الأدلة الذي هو لباس التقوى الذي أُجمع عليه من عهد الشافعي[1].

ومع أنّ هذه الدعوى فيها شيء من الصدق والمعقولية فهي تدعو إلى ضبط المقاصد؛ ولكنها لا تجيب على كيف؟ وهي إجابة لن تكون مماشية للموروث الفقهي إلا إذا تمسكت بعروة وثقى من أدلة الأصول".

3- دعوى تاريخية[2] النص وظرفيته، وهي مذهب عُرف في الغرب بأنه: توجه فلسفي يربط المعارف والأفكار والحقائق والقيم بوضع تاريخي محدد بدلاً من اعتبارها حقائق ثابتة[3]". وهذه الدعوى تَسِم القرآن

(1) مثل الدكتور حسن الترابي، والدكتور جمال الدين عطية، والدكتور احمد كمال أبو المجد، والدكتور فهمي هويدي، والدكتور عبد الجواد ياسين، والدكتور لؤي صافي، وغيرهم كثير.

(2) ومن نماذجه محمد أركون، ونصر حامد أبو زيد، ومحمد شحرور، وعبد المجيد الشرفي.

(3) إثارات تجديدية، ص:25.

بأنه فعل تاريخي ماضوي، ويكتفى حين الحديث عنه بتسميته بالنص لا بمفهومه المتداول عند الأصوليين، ولكن من خلال نزع القدسية عنه كما فعل نصر حامد أبو زيد في معظم كتاباته[1] ، ومن خلال الطعن في مشروعية القرآن الكريم الذي بين أيدينا كما فعل محمد أركون[2] لما تبنى المنهج التفكيكي للنص الشرعي، وأضفى عليه خصائص النص البشري بنقله إلى المجال اللساني واعتبره نصا أدبيا وتاريخيا كسائر النصوص، له معاني مجازية لا تستقيم أن تكون قانونا شغالا ومبدءا فعالا، وبالتالي فهو يصاب بالتغير "الذي يصيب الأفكار والأخلاق والمؤسسات بحسب اختلاف العصور والمجتمعات".[3]

وكما دعا حسن حنفي إلى استبدال المعاني الشرعية واصطلاحاتها وخلق لغة عوض لغة الوحي جديدة تفي بإيصال الأفكار المعاصرة[4] ، أو كما بشر به هشام جعيط من علمانية غير معادية للإسلام تستمد شرعيتها من جوهر العقيدة ذلك الحنان الذي كان سببا في اكتشاف المطلق [5].

(1) لينظر كمثال على ذلك كتابه: مفهوم النص: دراسة في علوم القرآن، ص:24.

(2) كما في كتابه: القرآن: من تفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ترجمة هاشم صالح، دار الطليعة بيروت، ط1، 2001، وكتابه: قضايا في نقد العقل الديني: كيف نفهم الإسلام اليوم؟ ترجمة هاشم صالح دار الطليعة بيروت، ط3، 2004.

(3) تاريخية الفكر العربي الإسلامي، لمحمد أركون، ص: 74.

(4) مثاله ما ضمنه في كتابه: التراث والتجديد.

(5) الإصلاح والتجديد في الدين، مجلة الاجتهاد، ص:-22 ع 11-12،

ولا إشكال عند أصحاب هذا التيار أن يذهبوا أبعد من ذلك حين يقررون أنه لا وجود لنص محكم لا يحتمل إلا معنى واحدا، بل إن كل فهم للنص الشرعي هو فهم صحيح إذ لا معنى لتصنيف قراءة النص الشرعي إلى صحيحة وباطلة[1] ، بل النصوص يجب أن تتسع لكل الأفهام وتحتمل كل الوجوه ، وهو ما يسمح بأن يتم التعامل مع الأحكام الشرعية وفق أنساق ثقافية وبناء على ظلال تاريخية تقوم على التمييز بين نوعين من النصوص: نص الإسلام، ونص التاريخ.[2]

وأنت إذا تأملت جوهر هذه الدعاوى، ستجد فيها روح رواد الفلسفة التأويلية الألمانية مثل سيمون وهايدغر وغادامير، وغيرهم من فلاسفة أوروبا في القرن السابع عشر وما بعده، وهي روح تقوم على تاريخية النص الديني التي توجب التعامل معه بواقعية مرتبطة بالنظر إلى الزمان والمكان اللذين أُنتِج فيهما الخطاب، وبعقلانية تجعل مدلولات النصوص التشريعية والإيمانية في رتبة تالية عن العقل وما يقتضيه من تحسين وتقبيح.[3]

وبناء على هذا النوع من التفكيك، وفي نظر هؤلاء الحداثيين أو حتى

(1) النص القرآني، للطيب التيزيني، ص:261

(2) إسلام المجددين، محمد حمزة، ص: 145.

(3) يمثل كتاب: من النص إلى الواقع، لحسن حنفي مثالا واضحا لهذا النوع من التوجهات في التعامل مع النصوص والأحكام.

عند من وافقهم من المتشرعة أو الملتصقين بالعلم الشرعي، يجب أن يتم تجاوز الموروث التأويلي الذي تراكم عبر حقب التاريخ، وسترى هذا واضحا جدا في حديثهم عن مراتب المقاصد الثلاث، وفي انحصار الضروريات القديمة، ووجوب تأسيس ضروريات جديدة لكل عصر.

وبطبيعة الحال، كل ذلك يجب أن يتم بمنأى عن أصول الفقه، وهي دعوة تجد صداها في بعض الكتابات المغربية والتونسية، وعند بعض متزعمي حركة المقاصد في أوروبا وأمريكا وكندا، وإن كان بعضهم يحاول أن ينأى عن مناكفة النص برفضه القول بتاريخية النصوص، لكن مع الاتحاد في الدعوة إلى إجلاس العقل على عرش الشرع حاكما بأمره، وضرورة تحييد أصول الفقه الذي أصبح عقيما عن واقع الناس، واستبعاد منهجه في تعليل الأحكان الذي يؤدي الالتزام به إلى تضييع المقاصد وإيقاع الناس في الحرج[1]، مع الاعتراف بما يستحقه من توقير واعتراف بدوره القديم في بناء المدنية الإسلامية، أو في أحسن الأحوال إعادة تأسيسه في ثوب جديد يتجاوز الرؤية الشافعية، وإزالةِ قواعده التي تمنع العقل الفقهي من أن يكون مواكبا لزمنه، وتوظيفِ المقاصد في بناء نسق فقهي جديد أكثر واقعية ومعقولية وواقعية، ينتمي إلى الزمان وفق قانون المصلحة والمبادئ العامة

(1) ممن يذهب في هذا الاتجاه من المعاصرين الدكتور جاسر عودة في أغلب كتاباته عن المقاصد ومناطات الأحكام وفلسفة التشريع، وقضايا المنهجية في الفكر الإسلامي.

التي لا تختلف عليها ملة من الملل[1] ، مع التأكيد على ذبح الجزئي النصي بحد نصل الكلي المقصدي، دون اعتبار لمسألة التجاذب بينهما، ودون نظر إلى أية موازين يمكن أن توزن بها العلاقة بينهما، بمعنى آخر التعامل العمودي معهما نزولا من الكلي إلى الجزئي فقط[2]، وهذا عند التأمل والتدقيق صورة من صور منهج الاجتزاء المخل بالمحددات المنهجية للتعامل مع النصوص الشرعية وعلى راس هذه المحددات النظرة الشمولية للشريعة باعتبارها نصا واحدا، وهو ما استبسل الشاطبي رحمه الله في بيانه في كتابيه الموافقات والاعتصام.

ستجد الطوفي مستغلا بقوة في الذهنية المقصدية المعاصرة بصورتيها: الحداثية والتجديدية الإسلامية، حيث المصلحة هي المصدر الأول[3]، ولا بأس أن تقول بحسب لازم منهجهم أنها الأول والأخير، وهذا لأن روح العصر تستدعي إعمال الفهم المقصدي لا الفهم النصي، وبالتالي ستصبح المقاصد هي الفقه الذي ينبغي أن تشرعن المفاهيم الجديدة على ضوئه، وعلى أساس نوع من البراغماتية التي تتوسل إلى الأهداف بكل وسيلة ممكنة، ولو كان مؤدى ذلك إلى اعتبار الحق "متعددا، وليس منحصرا في القول

(1) من النص إلى الواقع، لحسن حنفي، 568/2.

(2) الخطاب والتأويل، لنصر حامد أبو زيد، ص: 201.

(3) من النص إلى الواقع، 489/2

بأن أساس التشريع الذي يعتمد على النص، فالنص مفتوح من أعلى نحو العقل، ومن أسفل نحو الواقع[1]"، أي: يجب وضع القضايا "ضمن المقاصد الإلهية الشاملة، ويقتضي هذا البحث إدماج عامل الزمان، فيمكن أن تكون القاعدة صالحة لوقت معين، لكنها إذا أصبحت لمرور الزمن وتغير الأوضاع غير ملائمة، ينبغي أن نتمكن من تغييرها[2]"، وهذا بميزان الشرع تحكم وافتئات وتشهٍّ.

قد يقال: إن هذا منصور بما يذهب إليه العز بن عبد السلام من تقريره أن المصالح الدنيوية هي فضاء حركة العقل، لأنها معلقة على "الضرورات والتجارب والعادات والظنون والمعتبرات" لكن لا بد أن تتذكر مع هذا ما قاله الشاطبي رحمه الله من أن هذا إن صح من وجه لم يصح من وجه آخر، ولو كان الأمر بإطلاق "لم يُحتج في الشرع إلا إلى بث مصالح الدار الآخرة خاصة، وذلك لم يكن، وإنما جاء بما يقيم أمر الدنيا وأمر الآخرة معا".[3]

الشاطبي نفسه ستجده مستدعى في هذه السياقات الحداثية والتجديدية التي ترى أن فعله في الموافقات باعتبار أن كتابه الموافقات هو ثورة في

(1) من النص إلى الواقع، 493/2.

(2) الإسلام والحرية: سوء التفاهم التاريخي، محمد الشرفي، ص: 124.

(3) الموافقات، 77/2.

فقهية، تقطع مع النمط الأصولي الذي كان قبله، وتحدث تغييرا جذريا في الذهنيات الأصولية والفقهية، وتعطي المقاصد بعدا آخر يخرجها من الوجدانيات والذوقيات والغيبيات إلى البعد الإنساني المحض، ويحكمها في النص والواقع، وهو ما دافع عنه أركون بشدة في هجوم عنيف على الشافعي بلغ حد الإسفاف.[1]

والحق أن الشاطبي فعلا كان عمله ثورة حقيقية، إلا أنه ليس بالصورة التي يوهمنا بها الحداثيون وسدنة التجديد الإسلامي، لأن الشاطبي رحمه الله لم يخرج عن النسق الأصولي الضارب في عمق التاريخ الإسلامي، ولم يسقط المذهبية، بل كتابه توفيق بين مذهبين، ولم يتجاوز اللغة العربية، بل جعلها محور فهم النص ومدخل التعامل مع الواقع، وكان همه حسب مشروعه مباحث أصول الفقه التي تترتب عليها ثمرة.

ولم ينج الطاهر بن عاشور من هذا التوظيف الشنيع في سياق المشروعين الحداثي والتجديد الإسلامي، فقد نال حظه من ذلك عند الكثيرين خاصة في تقصيد مجموعة من المفاهيم المعاصرة التي ولدتها العولمة والحداثة، وجعلها مقاصد جوهرية تحل محل المقاصد القديمة، وبالتالي

(1) في كتابه: تاريخية الفكر العربي، وليس وحده في ذلك، بل لعبد المجيد الشرفي في كتابه لبنات في قراءة النصوص كلام في مثل هذا الإسفاف، وكذلك نصر حامد أبو زيد في كتابه: الإمام الشافعي وتأسيس الأيديولوجية الوسطية.

الاستعاضة بها عن أصول الفقه المظنونة، مع إهمال كل جوانب المنهج الأصولي عند ابن عاشور في تحديده مناحي تعامل الفقيه مع المقاصد، وفي تقرير القواعد الأصولية للتعامل بها، والتي بسطها في كتابه مقاصد الشريعة الإسلامية، وفي تفسيره المعروف بالتحرير والتنوير.

كل هذا تم توظيفه واستغلاله في المشاريع الحداثية والإسلامية بمختلف صورها السياسية والاجتماعية، وفي هدم التراث الإسلامي والهجوم على المنهج الموروث، وتغيير الهوية الفقهية جزئيا، مع إبقاء أجزاء أخرى لتغيرها مشاريع أخرى قومية، وعقدية، وثورية فكرية، ومسلحة.

وكانت النتيجة أنك إذا سألتهم عن تعريف للمقاصد، وجدتهم يعتمدون تعريفات سيالة لا تستقر في حال ولا مَحل، عند تنزيلها تحكم في النصوص وتقوم مقام الناسخ لها، أو تقوم دليلا على نفي النسخ، والمعلوم مما جرى به المنهج الأصولي أن دعوى النسخ من عدمها لها قواعد وضوابط منطقية وعقلية، بل وأكثر عقلانية مما يراد لها، ولا يضر ذلك الاختلاف بين العلماء في القدر المنسوخ من الأحكام.

يفضي تسييل مفهوم المقاصد إلى الاستعاضة بها عن العلل المثبتة بالنصوص حتى النصية منها، ونسف الضوابط المنهجية في الوساطة بين

النص والواقع، بدعوى "تأصيل الأصول" كما يرى الجابري[1]، وهذا يعني فتح الباب أمام هلهلة "مفهوم المقاصد" وتنسيبها، وخروجها عن الضوابط في التصور والتنزيل، من خلال طرح مقاصد جديدة بناء على مصطلحات براقة وفضفاضة بعيدة كل البعد عن الصبغة المقصدية المنتجة للأحكام سواء في تعاملها مع النص، أو في وساطتها بين النص والواقع، بل ووضعها في قوالب كليات مشككة بحسب تعبير المنطقيين، تجعلها لا هي إلهية ولا هي عقلية، ولكنها إلى العقلية أقرب، لأنه كما يقول الشاطبي: "المصالح إنما اعتبرت من حيث وضعها الشرع كذلك، لا من حيث إدراك المكلف؛ إذ المقاصد تختلف عند ذلك بالنسب والإضافات".[2]

نختم هنا بموقف صريح لشيخنا العلامة بن بيه في الرد على كلا الاتجاهين، يقول فيه: "إن هذه الدعوات من باب عريض الدعوى، ورفع العقيرة بالشكوى، وإن ساورك شك أو اعتراك عجب، فاطلب منهم هؤلاء مفهوما واحدا من هذه المفاهيم، أو مبدأ بكرا من هذه المبادئ، أو قاعدة فريدة من هذه القواعد... وهي دعوة لركوب مطية المقاصد للهروب من ديمومة مفاهيم الشريعة المستنبطة من الدلالات اللغوية، وتجريدها من المعاني التي فهمها الرعيل الأول الذي تلقى الوحي، ومن خلال ما سموه

(1) في كتابه نحو إعادة فهم التراث، ص: 72.

(2) الموافقات، 42/5.

بالمقصد الجوهري الذي يضفي النسبية على كل معنى؛ ليتلاءم معه ليكون لكل عصر شرعه ولكل زمن أحكامه دون تمييز بين ثابت ومتغير". [1]

ستسأل حتما سؤالا واجبا، وهو إذا كنا ننتقد على دعاة تقديم العقل في صورته التأويلية كل هذا الانتقاد في إعمال المقاصد، فما هو دور العقل إذن في كل هذه السياقات؟

لا يسبق إلى نفسك أن هناك إلغاء أو تعطيلا لمطلق العقل في تقدير المصالح والتعامل مع النص، فهذا منفي بالشواهد من الرعيل الأول، ومن تراث علماء المسلمين بالاعتماد على العقل الصريح المتفق عليه بين العقلاء، وذلك عندما تنعدم سبل التأويل الصحيح للنص الشرعي كتاب وسنة وإجماع الصحابة.

معنى هذا أن ما يعرف بالحركة الذهنية للعقل التي تنتج مواقف وآراء مبنية على مقدمات وتصل إلى نتائج قد تصيب وقد تخطئ، ليست هي المقصودة بالعقل المعتبر في إقرار المصالح وإعمال المقاصد، وهي المقصودة، والتي يصدق عليها قول الجاحظ المعتزلي:"ما الحكم القاطع إلا للذهن، وما الاستبانة الصحيحة إلا للعقل"، وهنا أحيلك على ما تقرر حين الحديث عن التحسين والتقبيح العقليين، وعن الصلاح والأصلح، وقد ثبت عندك

(1) هامش مشاهد من المقاصد، ص: 104

هناك أن الأشاعرة ومن وافقهم من الماتريدية وغيرهم من الرافضين لكون العقل معرفا للمصلحة ومحسنا أو مقبحا لم يرفضوا العقل إطلاقا، وإنما وضعوه ضمن ضوابط تقيه بما يقي أبهة الشريعة.

**ما موقع العقل في دائرة المقاصد؟**

**يقول شيخنا حفظه الله: "ولعل المقاصدَ الشرعية الثلاثة: الضروري، والحاجي، والتحسيني التي يرجع تقسيمها إلى قضاء النقل وهو الحَكَم الذي لا يُعْزَل، ولشهادة العقل وهو الشاهد المُعَدَّلُ تمثل سقفا لمطالب العقل ومقتضيات النقل، مع النظر إلى المآلات التي تربط مصالح الدنيا بعواقب الآخرة...".**

**مشاهد من المقاصد، ص:105-106**

هذا وضع لموضوع العقل والنقل في سياقه الأصولي والمقصدي والمنضبط، بحيث يأخذ كل من العنصرين نصيبه ويوضع في نصابه. مبنى ذلك على أن مطالب العقل في هذا السياق تصل سقفا يوفق بين ما يوجبه النقل وبين ما يخلص إليه العقل، فاستقراء النصوص كما قرر الشاطبي أفضى إلى كلي ليس فوقه كلي أعلى، وهي المقاصد الثلاث، كلي لا يفتقر الناظر فيه إلى إثباته بقياس أو غيره، لكون هذا إنما تحتاجه فُرُوعُ الأحكام لا أصولُها، فهو جُمَّاعُ مصالح الخلق على التفصيل والإجمال، والعموم والخصوص،

وليس فوقها كلي آخر تندرج تحته. وبهذا بلغت الشريعة محجة بيضاء واضحة السبيل على غاية الكمال والضبط، ولا يمكن أن يعزُبَ عن شمولها وعمومها أي جزئي، سواء أكان جزئيا حقيقيا أثبتته الأدلة التفصيلية، أم جزئيا إضافيا ضمته القواعد الكلية التي وإن كانت عامة فهي بنفسها مندرجة تحت هذه المراتب الثلاث الأعم منها.

بهذا يتقرر أن بين العقل والنقل تكاملا وظيفيا؛ لأن النقل هو الذي يحدد نفس الشرع كما يقول ابن عبد السلام، فهو يبين للعقل الكليات التي هي مرجع الأحكام، والعقلُ مهمته استنباط الأحكام وتبييئها وفق مقاصد الشرع، فمهمته كما يقول الشاطبي: "استفراغ الوسع وإبلاغ الجهد في طلب مقصد الشارع المتحد[1]". لذلك فمن النظر الاجتزائي الفصل بين دليل النقل ونظر العقل، بالنظر إلى ما يقوم به العقل من موقعة النصوص وموضعتها بنفس الشرع ضمن البيئات الزمانية والمكانية كما يقول شيخنا بن بيه حفظه الله، وهو المعنى الذي يشير إليه بقوله: "إن المقاصد تقسم بقضاء النقل وبشهادة العقل[2]"، وهو قريب جدا من قول الشاطبي: "لم يحصل لنا قطع بحكم شرعي ألبتة إلا أن نشرك العقل. والعقلُ إنما ينظر

(1) الموافقات، 72/5.

(2) مشاهد من المقاصد، ص: 105.

من وراء الشرع، فلا بد من هذا الانتظام"، وهو هنا يشير إلى أن القطع سبيله الاستقراء العقلي الذي يقوم على ربط الكلي بالجزئ.[1]

## رأي العلامة بن بيه في المصلحة بين الديني والدنيوي

ضمن بنية مشروعه الفكري القائم على تأصيل وتصحيح المفاهيم باعتبارهما ضرورة لأي إصلاح أو تجديد في التعامل مع الواقع، اختار العلامة بين بيه موضوع "الدولة الوطنية[2]" ليناقش قضية "الإحالة المتبادلة بين الديني والدنيوي".

وتنبع أهمية هذه القضية عند شيخنا من فكرة "دولة الخلافة" التي كانت مجرد هدف يخطط له نظريا لدى التيارات المنتسبة إلى المجال الديني، ثم تحولت مع ظهور "التوجه الداعشي" إلى واقع دموي رهيب، ودمار وخراب طال كثيرا من البلاد الإسلامية، ووجد هذا المشروع الداعشي فراغا روحيا وفكريا لدى فئات من الشباب الحالمين بالتاريخ المعسكر، المستنجدين بأمجاد الماضي إما هروبا من واقعهم، أو محاولة لتغييره بحسب تصورهم، ومن ثم نادت هذه الفئات "باستعادة الخلافة كصورة وحيدة

(1) الموافقات، 30/1.

(2) الملتقى الثالث لمنتدى أبوظبي للسلم «منتدى أبوظبي لتعزيز السلم في المجتمعات المسلمة سابقا»، أبوظبي، 27-29 أبريل 2016.

لنظام الحكم في الإسلام، باعتبار أن النصوص نصت على مسماها واستنجدت بالتاريخ مستدعية نماذج تاريخية مجيدة لتعطيها تفسيرا مجانبا للصواب، ولتنزلها في بيئة بعيدة كل البعد عن بيئة النماذج التاريخية نفسها وتذرعت بمفاهيم كدولة الخلافة، ودولة الإسلام والجهاد، مع ما يستتبع ذلك من عنف تطور إلى حرب مفتوحة ضد الجميع وعلى حساب الجميع[1]"

لقد سعى شيخنا إلى أن يضع مفهوم "الخلافة" في سياقه المرتبط بوجود نظام، مؤكدا أن موضوع الدولة "لا يمكن ولا ينبغي أن يختلف فيه، إنما يكون بسلطة حاكمة تتصرف في شؤون الناس بالأمر والنهي، وهذه ضرورة طبيعية لكل مجتمع من قرية صغيرة إلى مجتمع كبير[2]"، لكن في الوقت ذاته يقرر أن " كل ما يتعلق بشكل تلك السلطة وصلاحياتها، مم تتركب، وهل تورث أم تنتخب، يمكن أن نؤكد أنه لا يوجد إلزام لا يتزحزح بشكل معين إلا بقدر ما يحقق من المصلحة أو ما يدرأ من المفسدة، ويتلاءم مع أعراف وأحوال الناس، ويوفر السلام ويحفظ النظام، ويكون أقرب إلى روح الشرع في الأحكام".[3]

---

(1) الدولة الوطنية في المجتمعات المسلمة، العلامة عبد الله بن بيه، ص: 58.

(2) الدولة الوطنية في المجتمعات المسلمة، ص: 56.

(3) الدولة الوطنية في المجتمعات المسلمة، ص: 56.

"نؤكد أنه لا يوجد إلزام لا يتزحزح بشكل معين، إلا بقدر ما يحقق المصلحة أو ما يدرأ المفسدة..."، هنا يبدأ شيخنا النفاذ إلى معقد الإشكال وصلبِ الجدال في موضوع صورة الدولة في المجتمع الإسلامي، فبعد أن وضح معنى "إسلامية الدولة" في سياق الرد على النابتة التي "ساور بعضها الشك في مشروعية الدولة الوطنية المسلمة، وجاهر البعض الآخر بلا شرعيتها، مع ما يستتبع ذلك من تجريح يصلُ إلى إهدار حرمة الأوطان، وعصمة نفس الإنسان، وهدم البنيان، وشَغْلِ الأمة عن كل أمر ذي شان[1]"، يخلص إلى واحدة من أهم دوائر السؤال في الفكر الإسلامي المعاصر، والتي تتضمن: سؤالين في غاية الأهمية:

**الأول:** هل هناك قطيعة بين الديني والدنيوي في اختيار نظام تدبير الشأن العام؟

**الثاني:** هل الخلافة أمر تعبدي أم مصلحي؟[2]

هما سؤالان كل واحد منهما يأخذ بطرف الآخر، والإجابة على أولهما تفضي ضرورة إلى الجواب عن الثاني، ولا يمكن الانفكاك عن أحدهما نظرا لحالة الارتباك التي أصابت بعض الباحثين في موضوع العلاقة بين

---

(1) الدولة الوطنية في المجتمعات المسلمة، ص: 58.

(2) الدولة الوطنية في المجتمعات المسلمة، ص: 59.

الديني وبين الدنيوي في الدين الإسلامي، وهذا طبعا راجع إلى افتقار هؤلاء الباحثين إلى أدوات التلقي والفهم والمنهجية الأصولية واللغوية المنضبطة في التعامل مع النصوص والمفاهيم الشرعية[1] وتنزيلها على الواقع[2].

وصف شيخنا هذا الارتباك بقوله: "إن هذه الإحالة المتبادلة بين الديني والدنيوي تورث إخالة عند غير البصير أنه ديني بحث أو دنيوي، هي التي توقع في كثير من سوء الفهم للنصوص، وفي التعسف على الواقع، وتفويت مصالح الخلق[3]"، والحق أنه وضع مأزوم وقع فيه هؤلاء الباحثون وليس من الصعب إقامة الحجة على كونه كذلك، وذلك من خلال أفكار كثيرة ذكرها شيخنا نلخصها فيما يلي:

- نصوص الشرع كتابا وسنة وإجماعا تقطع بأن "الشريعة اهتمت -وهو أمر لا مرية فيه- بالواقع نصا وحكما، ولكنها أحالت على العقول النظر في المصالح؛ لأن المصالحَ بالتأكيد مدركة بالعقل البشري، وما الكليات الخمس (الدين، والنفس، والعقل، والعرض، والمال) التي تجب المحافظة عليها، والمقاصد الثلاثة "الضروريات،

(1) راجع المحددات المنهجية التي تبناها الشيخ في التعامل مع النصوص والمفاهيم وتنزيلها على الواقع في كتاب: "تنبيه المراجع"، ص: 28 وما بعدها.

(2) الدولة الوطنية في المجتمعات المسلمة، ص: 60.

(3) الدولة الوطنية في المجتمعات المسلمة، ص: 60.

والحاجيات، والتحسينيات الناظمة لشؤون الحياة والعلاقة في المجتمع إلا تأكيد على هذه النظرة الكلية".[1]

- آيات الحكم والتحكيم والصلح الواردة في القرآن، كلها تؤكد "بأن الدين ترك مساحة واسعة للعقل فيما يتعلق بتدبير شؤون الناس ومصالحهم".[2]

- نصوص التراث الإسلامي، وخاصة سيرة النبي عليه السلام، وسيرة الخلفاء، تثبت أن الرعيل الأول لم يكن يعاني من هذه الأزمة، إذ "لا تعارض بين الديني والدنيوي، وبين العقل والنقل، وبين المصالح الإنسانية والقيم الدينية، فانطلقوا يعمرون الدنيا ويقدمون للآخرة، وهذا نجده واضحا بينا في كثير من المواقف، فإنهم كان إذا عرضت لهم نازلة وجاءهم من النبي صلى الله عليه وسلم فيها أمر سألوه: أهو الوحي أم الرأي؟ فإنهم كانوا وقافين عند الوحي لا يتعدونه، فإن كان الجواب منه عليه السلام أنه من باب الرأي مضوا إلى ما رأوا فيه مصلحة، ولم يعدوه من حكم الله..."[3]

(1) الدولة الوطنية في المجتمعات المسلمة، ص: 59.

(2) الدولة الوطنية في المجتمعات المسلمة، ص: 62.

(3) الدولة الوطنية في المجتمعات المسلمة، ص: 60-61.

أما بخصوص السؤالِ الثاني المتعلقِ بكون وحدة الدولة تحت نظام الخلافة أمرا تعبديا أم مصلحيا؟ فإن شيخنا بن بيه يستنجد بنصوص الفقهاء الشاهدة على أن " قضية الخلافة لا ترتبط بقطعيات الدين، ولا ترقى إلى مستوى مسالك اليقين[1]" ، داعما ما ذهب إليه بأقوال العلماء الذي ألفوا في الأحكام السلطانية منفعلين بواقع عصرهم وواجب وقتهم[2]، كل واحد حسب البيئة السياسية التي كان ينتمي إليها، ومنهم الجويني الذي يقرر في كتابه الغياثي الذي عاب على فقهاء عصره أنهم كانوا "يَبْغُونَ مَسْلَكَ الْقَطْعِ فِي مَجَالِ الظَّنِّ[3]" خاصة قضايا الإمام الكبرى العرية عن مدارك اليقين[4]، وهذا يعني أن فقهاء المسلمين كانوا على وعي بهذه القضية، حين كانوا ينظرون للدولة وخططها ومسائل الإيالة والتدبير الحكومي من زاوية النظر المصلحي[5].

إن مسألة الحكم إذن من وجهة نظر شيخنا بن بيه لا تجد موقعها في التعبديات، بل هي "من صميم المصلحة التي رعاها الشرع، وأوكل إلى

(1) الدولة الوطنية في المجتمعات المسلمة، ص: 63.

(2) الدولة الوطنية في المجتمعات المسلمة، ص: 68.

(3) الغياثي، ص: 243.

(4) الغياثي، ص: 253.

(5) الدولة الوطنية في المجتمعات المسلمة، ص: 68.

العلماء النظر فيها والحكم بمقتضاها وفق المنهج المنضبط الذي يسمح بالوصول إلى صياغة مفهوم وصورة للدولة لا ينافيان مقتضيات الشرع، ويتفقان مع معطيات العصر".[1]

إن الشرع الإسلامي وإن كانت فيه دائرة الوحي والنصوص هي الحاكمة على الواقع الإنساني، فإن هذا الشرع لم يحجر على العقل، بل أعطاه مساحة واسعة يدرك فيها العقل مصالح العباد كما نص على ذلك الجويني، والغزالي، والعز بن عبد السلام، والقرافي، والطوفي، والشاطبي. ونستطيع القول إن "المصلحة" عنده مفهوم يرجع إلى اعتبار القيم الكبرى للشريعة كالحكمة، والرحمة، والعدل، وتحكيم النظر الكلي، الذي يربط النصوص الشرعية بعضها ببعض ولا يغفل النصوص الجزئية، التي يتشكل الكلي من مجموعها.[2]

الخلاصة عند شيخنا العلامة بن بيه حفظه الله أن "المقاصد الشرعية الثلاثة: الضروري والحاجي والتحسيني التي يرجع تقسيمها إلى قضاء النقل، وهو الحَكَمُ الذي لا يُعزلُ، ولشهادة العقل وهو الشاهد المُعدلُ، تمثل سقفا لمطالب العقل ومقتضيات النقل، مع النظر إلى المآلات التي تربط مصالح الدنيا بعواقب الآخرة".[3]

(1) الدولة الوطنية في المجتمعات المسلمة، ص: 69.

(2) إعلان مراكش لحقوق الأقليات الدينية في العالم الإسلامي: الإطار الشرعي والدعوة إلى المبادرة، 25 27 يناير 2016 منتدى تعزيز السلم في المجتمعات المسلمة، ص. 116

(3) مشاهد من المقاصد، ص: 106.

## المعقد الثاني: دوران الشريعة بين معقولية المعنى والتعبد

**يقول شيخنا العلامة بن بيه حفظه الله: ”ومرادنا بمعقول المعنى ما عُرِفت حكمته، واتضحت للعقول علتهُ. ويقابله التعبدي الذي لم يُعقل معناه، ويرجع إلى تزكية النفوس حسب عبارة ابن رشد الحفيد“.**

**مشاهد من المقاصد، ص:106**

هذه القضية لها ارتباط بالسابقة، فدوران المصلحة بين العقل والنقل، يرتبط ارتباطا وثيقا بين دوران الشريعة بين معقولية المعنى والتعبد، فإننا إذا كنا سنقرر أن المصلحة لن يقررها إلا النقل، فهذا يعني أننا لا بد أن ننطلق من كون علل الأحكام لا تدركها العقول بالمطلق، أو على الأقل

تمامها. وفي المقابل إذا كنا سنسلم أن العقل يمكنه إدراك المصلحة فهذا سيفضي بنا تلقائيا إلى القول إن علل الأحكام مدركة بالعقول إجمالا وتفصيلا، وتكون بذلك معقولة المعنى.

كلام شيخنا هنا يضعنا أمام سؤال: ما المُحكَّم في أحكام الشريعة؟ هل نُحَكم فيها التعليل أم نحكم فيها التعبد؟

إنه سؤال ليس وليد القضية، ولا وليد اللحظة، إذ يرجع تاريخه إلى زمن نزول الوحي والممارسات النبوية، وامتثال الصحابة رضوان الله عليهم

للأمر والنهي الواردين لفظا أو فعلا، وقصة حديث (لا يصلين العصر إلا في بني قريظة) وتعامل الصحابة رضي الله عنهم معهم أوضح وأشهر شاهد على حضور هذا الإشكال في ذلك العصر البهي.

وبتوالي التأليف في العقيدة وأصول الفقه، وتكاثر وتفرع المدارس العقدية والأصولية، أصبح هذا السؤال جزءا مهما من الدرسين العقدي والأصولي، وألقى بظلاله الوارفة على الدرس الفقهي، وحضر بقوة في مسيرة إعمال مقاصد الشريعة.

إنك تجد هذه القضية مرتبطة كذلك قاعدة التحسين والتقبيح العقليين، وتجدها حاضرة في مبحث الحاكم في أصول الفقه، وليس من قصدنا في هذه القضية إعادة الكلام فيما مضى فراجعه حتى لا يطول عليك الطريق، ولكن لن يمنعنا هذا من أن ننصب لك علامات في طريقك إلى حل معاقد هذه القضية.

### ما معنى التعبد؟

التعبُّد لغة يفيد معنى التنسك والتأله[1]، ومعنى الخضوع والتذلل[2]،

---

(1) كتاب العين، للخليل بن أحمد الفراهيدي، 4/90.

(2) لسان العرب، لابن منظور، 3/271.

كما يفيد معنى اتخاذ الإنسان غيره عبدا[1] ومنه قوله تعالى على لسان موسى عليه السلام لفرعون: وَتِلۡكَ نِعۡمَة تَمُنُّهَا عَلَيَّ أَنۡ عَبَّدتَّ بَنِيٓ إِسۡرَٰٓءِيلَ الشعراء: ٢٢، أي: جعلتهم عبيدا. ومنها الدعوة إلى الطاعة[2]، وهو المعنى الذي يعنينا هنا لا نبناء معنى التعبد عليه في سياق البحث الأصولي والفقهي الذي يعنى بخطاب الله تعالى للمكلفين من جهة، وبامتثال المكلف العمل المتعبد به من جهة أخرى.

واصطلاحا، عرفه الغزالي رحمه الله بأنه: "ما لا مدخل للحظوظ والأغراض فيه كرمي الجمرات، إذ لا حظ للجمرة في وصول الحصى إليها فمقصود الشرع فيه الابتلاء بالعمل ليظهر العبد رقه وعبوديته بفعل ما لا يعقل له معنى؛ لأن ما يعقل معناه قد يساعده الطبع عليه، ويدعوه إليه، فلا يظهر به خلوص الرق والعبودية، إذ العبودية تظهر بأن تكون الحركة لحق أمر المعبود فقط لا لمعنى آخر، وأكثر أعمال الحج كذلك؛ ولذلك قال صلى الله عليه وسلم في إحرامه: (لبيك بحجة حقاً تعبداً ورقاً)؛ تنبيهاً على أن ذلك إظهار للعبودية بالانقياد لمجرد الأمر، وامتثاله كما أمر من غير استئناس العقل منه بما يميل إليه ويحث عليه".[3]

(1) كتاب الألفاظ، لابن السكيت، ص: 346.

(2) المصباح المنير في غريب الشرح الكبير، للفيومي، 389/2.

(3) إحياء علوم الدين، 26/2

ومن كلام الغزالي رحمه الله تفهم معنى قول شيخنا بن بيه حفظه الله "التعبدي الذي لم يُعقل معناه"، أي: أن الأعمال التي "لا حظ للنفوس ولا أنس فيها، ولا اهتداء للعقل إلى معانيها، فلا يكون في الإقدام عليها باعث إلا الأمر المجرد وقصد الامتثال للأمر من حيث إنه أمر واجب الاتباع فقط؛ وفيه عزل للعقل عن تصرفه، وصرف النفس والطبع عن محل أنسه، فإن كل ما أدرك العقل معناه مال الطبع إليه ميلاً ما، فيكون ذلك الميل معيناً للأمر وباعثاً معه على الفعل فلا يكاد يظهر به كمال الرق والانقياد". [1]

وتعريف شيخنا ابن بيه للتعبدي هو خلاصة ما عليه تعريفات المتقدمين له، ويكفيك شاهدا على ذلك موارد تعريفه عند الشاطبي في الموافقات، حيث عرف التعبدي مرة بقوله: "أَمَّا أُمُورُ التَّعَبُّدَاتِ، فَعِلَّتُهَا الْمَطْلُوبَةُ مُجَرَّدُ الِانْقِيَادِ، مِنْ غَيْرِ زِيَادَةٍ وَلَا نُقْصَانٍ[2]"، ومرة قال: "وَمَعْنَى التَّعَبُّدِ[3] بِهِ الْوُقُوفُ عِنْدَ مَا حَدَّ الشَّارِعُ فِيهِ مِنْ غَيْرِ زِيَادَةٍ وَلاَ نُقْصَانٍ"، وفي ثالثة قال: "كُلُّ دَلِيلٍ ثَبَتَ فِيهَا مُقَيَّدًا غَيْرَ مُطْلَقٍ، وَجُعِلَ لَهُ قَانُونٌ وَضَابِطٌ؛ فَهُوَ رَاجِعٌ إِلَى مَعْنًى تَعَبُّدِيٍّ لَا يَهْتَدِي إِلَيْهِ نَظَرُ الْمُكَلَّفِ لَوْ وُكِّلَ

(1) إحياء علوم الدين، 236/2

(2) الموافقات، 526/2.

(3) الموافقات، 534/2.

إِلَى نَظَرِهِ؛ إِذِ الْعِبَادَاتُ لَا مَجَالَ لِلْعُقُولِ فِي أَصْلِهَا فَضْلًا عَنْ كَيْفِيَّاتِهَا[1]".

ولا بد أن تستحضر هنا ما كنت استفدته من طرق الكشف عن المقاصد عند الشاطبي، فإن لها مدخلا في الموضوع، ولتفهم معنى قوله: "فَإِذَا لَمْ تَتَحَقَّقْ لَنَا عِلَّةٌ ظَاهِرَةٌ تَشْهَدُ لَهَا الْمَسَالِكُ الظَّاهِرَةُ؛ فَالرُّكْنُ الْوَثِيقُ الَّذِي يَنْبَغِي الِالْتِجَاءُ إليه الْوُقُوفُ عِنْدَ مَا حُدَّ، دُونَ التَّعَدِّي إِلَى غَيْرِهِ.[2].."

ما معنى معقولية المعنى؟

**قال شيخنا حفظه الله: """ومرادنا بمعقول المعنى ما عُرفت حكمته، واتضحت للعقول علته..."**

**مشاهد من المقاصد، ص:106**

لا يتعلق حديثنا عن معقول المعنى باستقلالية العقول بإدراك العلل، وإنما المقصود معنى آخر، فقد رأيت أن العقل عند الجمهور غير مستقل بالتحسين أو التقبيح قبل ورود الشرع، فيكون المعنى المراد أن معقول المعنى هو كل حكم شرعي وضحت علته ولاحت حكمته للعقل ثبوتا أو إثباتا، وهذا ما يؤكده الشاطبي بقوله: "الأدلة الشرعية لا تنافي قضايا

---

(1) الموافقات، 235/3.

(2) الموافقات، 518/2.

العقول[1]"، وكونها كذلك يعني:

أن الأدلة الشرعية نُصبت لتتلقاها عقول المكلفين ويدخلوا تحت أحكام التكليف بمقتضاها، وعلى فرض أن هذه الأدلة نافت العقل ولم تجر على مقتضاه، فإنه يلزم من ذلك أنها لا تصلح إثباتا لحكم شرعي.

أن منافاة الأدلة الشرعية للعقل فيه انخرام وإبطال لقاعدة عدم التكليف بما لا يطاق، أي: "التكليف بتصديق ما لا يصدقه العقل ولا يتصوره، بل يتصور خلافه ويصدقه[2]".

أن منافاة الأدلة الشرعية للعقل يلزم منه أن تكليف العاقل بما لا يعقله، فيكون كتكليف النائم والصبي والمجنون الساقط عنهم التكليف أصلا لفقدهم مناطه في الحال التي هم عليها، فإذا كان ساقطا عن هؤلاء الذي لا عقل لهم يصدقون أو لا يصدقون به، وجب أن يسقط التكليف عن العاقل الذي يأتيه ما لا يمكنه تصديقه، وهذا مبطل للشريعة مناف لأصل وضعها، والأصل أنه "ليس في الشريعة يوافق العقل[3]".

أن الأدلة الشرعية لو نافت مقتضيات العقول ما استقامت دعوة

---

(1) الموافقات، 208/3.

(2) الموافقات، 208/3.

(3) إعلام الموقعين، 273/3.

الرسول عليه السلام، ولكان إقامة البرهان على كذبه -وحاشاه- أمرا ميسورا على قريش وسائر من لم يؤمن به، فلما جاءهم بما هو جار على مقتضيات العقول لم يمكنهم تكذيبه لأنه كاذب في الأصل، وإنما كذبوه لاعتبارات أخرى وَجَحَدُواْ بِهَا واَستيقنتها أَنفُسُهُم ظلماًوَعُلُوّا النمل:[1] ١٤.

عَوداً على بدء: ما المُحكَّم في أحكام الشريعة؟ التعليل أم التعبد؟

**يقول شيخنا: "وليس معنى ذلك انعدام الحكمة في التعبديات، فنحن نجزم أن مصالح العباد فيها مبثوثة والمنائح موهوبة..."**

**.مشاهد من المقاصد، ص:106**

هذا تقرير للمنطلق الذي ينطلق منه شيخنا في التعامل مع هذه القضية، فمن المؤكد أن في الشريعة أحكاما تعبدية، لكن ليس معنى ذلك أبدا أنها خلية عن حكمة للخالق سبحانه وتعالى، غاية الأمر أن العقول لقصورها الملازم لها مهما بلغت حدتها تبقى عاجزة عن الغوص والنفوذ إلى هذه الحكم التي جعلها الله تعالى مكنونة فيها. وشيخنا هنا على مذهب الغزالي الذي يرى أن "العبادات الغالب فيها التحكم، واتباع المعنى نادر".[2]

(1) الموافقات، 209/3.

(2) شفاء الغليل، ص: 203.

لكن قبل هذا، هل التعبد والتعليل مستوى واحد؟ أي: هل يمكن أن نتحدث عن معنى عام، وعن معنى خاص لطرفي هذه القضية؟

الجواب:

كان من دأب الفقهاء التمييز بين مستويين من التعبد، أولهما: تعبد عام يندرج تحته سائر ما فرضه الله على عباده اعتقادا وعملا، وهو ما سماه الغزالي والشاطبي رحمهما الله بقانون الشرع الكلي، حيث يخضع له كل تصرف للعبد[1]. وثانيهما: تعبد خاص غير مُدرَك العلة، كقولهم: "الأصل في العبادات ملازمة أعيانها وترك التعليل[2]"، أي: أن هذه الأعمال راجعة "إلى عدم معقولية المعنى بحيث لا يصح فيه إجراء القياس، وهو الذي قصد الشارع فيه الوقوف عند ما حده لا يُتعدى[3]"، وهو نفس المعنى الذي نقله شيخنا عن ابن حلولو المالكي حين قال: "التعبدي لا يلزم فيه تعليل بجزئي، بل بكلي، كالعبادات البدينة، فإنه إنما يُعقَلُ من شرعها معنى كلي، وهو مرور العباد على شرع الانقياد، ويتضمن تجديد العهد بعقود الإيمان، وتحقق الاستسلام والانقياد بمطاوعة الأوامر والنواهي..[4]".

(1) فضائح الباطنية، للغزالي، ص: 99، والموافقات، 311/1.

(2) قواعد المقري، القاعدة 74

(3) الموافقات، 539/2.

(4) مشاهد من المقاصد، ص: 107-108.

وإنك ستجد في كلام علمائنا جدد الله عليهم الرحمات ألفاظا كثيرة تفيد معنى التعبد من قبيل: التعبدي المحض، وغير معقول المعنى، والتسليم، والتوقف، والتقيد بالنص، وحق الله الذي لا خيرة فيه للمكلف، والاحتكام، وما خفي فيه وجه اللطف، والتحكم، وملازمة أعيان العبادات، والامتثال، وما لا يلوح فيه معنى معقول، وما لم يظهر فيه جلب مصلحة أو درء مفسدة...وغير ذلك كثير.

وكذلك الشأن بالنسبة للتعليل، فإن له معنى عاما يكفيك في التدليل عليه قول الشاطبي رحمه الله: "وَضْع الشَّرَائِع إِنَّمَا هُوَ لِمَصَالِحِ الْعِبَادِ فِي الْعَاجِلِ وَالْآجِلِ مَعًا"، ويؤكده قول القرطبي رحمه الله: "لا خلاف بين العقلاء أن شرائع الأنبياء قُصِد بها مصالح الخلق الدينية والدنيوية[1]". وله أيضا معنى خاص مبني على أن جميع أهل المذاهب المنتسبة إلى السنة تقول بالقياس باستثناء الظاهرية، أي: أن القائسين جميعهم متفقون على التعليل وإن اختلفوا في عين العلة.[2]

والسؤال الذي نطرحه عن دوران الشريعة بين التعبد والمعقولية، تناوله أهل المذاهب الأربعة، وقرروا فيه أقوالا تكاد تقترب كلها من شبه

(1) تفسير: الجامع لأحكام القرآن، 64/2.

(2) قواعد المقري، القاعدة: 846

الاتفاق على أن الشريعة معللة، لكن الاختلاف بينهم حول كيفيات التعليل وفيم يكون، وإليك هذه النصوص المنتقاة من أهل المذاهب من غير اعتبار للتفاوت الزمني؛ لأن القصد هو أن تستبين أن القول بالتعليل سبيلُ القوم.

- يقول البزدوي الحنفي: " الْأَصْل فِي النُّصُوصِ التَّعْلِيلُ وَالدَّلَائِلُ الَّتِي يُوجِبُ كَوْنُهَا مَعْلُولَةً لَا تَفْصِلُ بَيْنَ نَصٍّ وَنَصٍّ[1]".
- يقول ابن العربي المالكي: "الغالب في أحكام الشرع اتساقها في نظام التعليل، إلا نُبذا شذَّت لا يمكن فيها إلا رسم اتباع دون أن يُعقل شيء من معناها...[2]".
- يقول الآمدي الشافعي: "الغالب من الأحكام التعقل دون التعبد[3]"

يقول أبو يعلى الحنبلي: " الأصل هو تعليل الأصول، وإنما تَرْكُ تعليلها نادر". [4]

(1) أصول البزدوي مع كشف الأسرار، 309/1.

(2) المحصول في أصول الفقه، 481.

(3) الموافقات، 319/1.

(4) العدة في أصول الفقه، 1367/4

### معقولية المعنى والتعبد في العاديات:

فرع القضية هذا لا يتعلق بالتعليل العام الذي يفيد عدم خروج أي حكم شرعي عن حكمة أو مقصود شرعيين، وإنما المقصود المعنى الخاص الذي تثبت به العلة الخاصة التي تصلح للقياس بأحد المسالك المعتبرة بغض النظر عن اختلافهم فيها وفي عددها وقوتها، فهذا ليس موضوعنا الآن.

### تفريق الشاطبي بين العادات والعبادات في التعليل:

**يقول شيخنا: "إلا أن الشاطبي فرق بين العاديات كما سماها والعبادات...".**

**مشاهد من المقاصد، ص:108**

يؤدي بك هذا إلى أن المسألة خلافية بين أهل المذاهب، وهو ما يفيده قول الشاطبي نفسه حين قال: "فإن قيل: هل يستتب هذان الوجهان -التعبد والتعليل- في جميع الأحكام العادية والعبادية أم لا؟ [1]".

فكيف يمكن فهم هذا؟ وكيف نوجه فهم هذا السؤال من الشاطبي؟

(1) الموافقات، 319/1.

ارجع إلى نصوص أئمة المذاهب التي سقناها في حديثنا عن إثباتهم التعليل، وسترى أن المتكرر فيها لفظان: "الأصل" و"الغالب"، وهذا له معنى يسهل عليك إدراكه إذا فهمت أنهما قيدٌ يؤكد أن هناك أحكاما لا تخضع لقاعدة التعليل الخاص، ومن ثم لا يمكن إجراء القياس فيها سواء في العبادات أو في المعاملات التي سماها الشاطبي رحمه الله بالعادات، وصاغ على أساس ذلك قاعدة مبناها أن "الأصل في العبادات بالنسبة إلى المكلَّف التعبد دون الالتفات إلى المعاني، والأصل في العادات الالتفات إلى المعاني".[1]

ثم إن في القاعدة معنى آخر، وهو أنه إذا كان خطاب الشرع موجها إلى المكلف، فإن أمره أو نهيه لم يكن الحكم الثابت بهما إلا لحكمة أو مقصد سواء علم بها المكلف أم جهلها، ومن ثم فأصل الوضع الإلهي في الأحكام العبادية والعادية أنها معللة، لكن المكلف خوطب بالالتفات إلى ما يناسب كل واحدة منهما، وهذا ما يفيده معنى كلام الشاطبي: "فإن الذي يظهر بادي الرأي أن قصد المسبَّبات لازم في العاديات لظهور وجوه المصالح فيها...[2]" أي: أن للعاديات معان ظاهرة تعلل بها ترجع إلى جنس

(1) الموافقات، 2/513.

(2) الموافقات، 1/319، ومشاهد من المقاصد، ص: 108.

المصالح أو المفاسد فيها[1]، ومن ثم فأحكامها دائرة مع هذه المعاني، لأنه قد "عُرِفَ من دأْب الشرع اتباع المعاني المناسبة دون التحكمات الجامدة، وهذا غالب عادة الشرع[2]"، وبالتالي فقد ظهر لنا من هذا النوع "أنه جالب لمصلحة أو دارئ لمفسدة، ويعبر عنه بمعقول المعنى[3]".

لكن لماذا يجب على المكلف الالتفات إلى المعاني والمسببات في العاديات؟

الجواب يتألف من شقين:

- أن حكم نفس الفعل يختلف من حال إلى حال، ومن زمن إلى زمن، ومن مكان إلى مكان، مما يعني أن الالتفات إلى العلة والمعنى المقصود ثم يتوقف الأمر على المصلحة، وعلى موافقة قصد المكلف لقصد الشارع. وهذا ما يعني توقف اللجوء إلى القياس أو العدول عنه بالاستحسان على إدراك العلة، سواء كان استحسانا بالضرورة، أو بالمصلحة، أو بالقياس الخفي، وعلى هذا المنطق تأسس تصرف الخلفاء الراشدين في كثير من مواقفهم، ومنها ما وقفت عليه

(1) الموافقات، 319/1.

(2) شفاء الغليل، ص: 199.

(3) قواعد الأحكام، 22/1.

عند الحديث عن مسيرة المقاصد من تضمين الصناع للمصلحة، وكذلك ما بنى عليه الأحناف طهارة حوض الماء أو البئر الذي وقعت فيه نجاسة إذا نُزِحَ منها عدد من الدلاء قُدِّرَ أنه مناسب لتلك النجاسة، وذلك للضرورة وحاجة الناس، وإلا وقعوا في الحرج، أو كاستحسان الإمام أصبغ المالكي عند اختلاف المتراهنين بقياسهما على المتبايعين فيرجَّحُ قولُ من دعمته الأمارات، وذلك بخلاف الإمام أشهب المالكي الذي أغرق في القياس حين قاسهما على المعير والمستعير بجامع الأمانة.[1]

- حاجة المجتهد إلى توسيع أوعية النصوص والاستنباط، ولذلك تجد الشاطبي يقرر أن "الالتفات إلى المسببات والقصد إليها معتبر في العاديات"، وكلما زاد إدراك المجتهد لمعقولية هذه المسببات كلما أمِن أن يتسع مجال اجتهاده بإجراء العلل والالتفات إليها، ولولا ذلك لم يستقم له إجراء الأحكام على وَفق المصالح إلا بنص أو إجماع، فيبطُل القياس، وذلك غير صحيح. فلا بد من الالتفات إلى المعاني التي شُرعت لها الأحكام[2]، والمعاني هي

(1) البيان والتحصيل، لابن رشد الجد، 119/11.

(2) الموافقات، 319/1، ومشاهد من المقاصد، ص: 109.

مسبَّبات الأحكام"، فكان ذلك إذن من أجل أن يستوعب المتناهيُ الذي هو النص اللامتناهيَ الذي هو وقائع حياة الناس، يقول الجويني: "لا يخفى على من شدا طرفا من التحقيق أن مآخذ الشريعة مضبوطةٌ محصورةٌ، وقواعدَها معدودةٌ محدودةٌ؛ فإن مرجعها إلى كتاب الله تعالى، وسنةِ رسول الله ، والآيُ المشتملةُ على الأحكام وبيان الحلال والحرام معلومة، والأخبار المتعلقةُ بالتكاليف في الشريعة المتناهية".[1]

إن كلام الجويني يقرر أن وقائع أشخاص الأناسي وما يحدث لهم من الأقضية، وما ينزل بهم من النوازل، غير متناهية أوسع مما جاءت به النصوص، وهذه النصوص وإن كانت تثبت أصولا كافية وكاملة ومستوفية لمقاصدها، إلا أنها لا تثبت حكما على كل الجزئيات والفروع فهي بذلك متناهية، ومحال أن يقابل ما لا يتناهى بما يتناهى -كما قال الحفيد في مقدمة البداية[2] لأن "الشرع لم يستوف النص على كل النوازل، بل ذكر شيئا ووكل للعلماء إلى الاستنباط منه، كما فعل في النص على تحريم التفاضل في النسيئة، وفي الممكن أن يورد لفظا مستوعبا لجميع الربويات حتى لا

(1) الغياثي، ص:497.

(2) بداية المجتهد ونهاية المقتصد، لابن رشد الحفيد 16/1.

يتصور فيها اختلاف بين العلماء، ولكنه لم يفعل توسعة على الأمة بالاجتهاد في المسكوت عنه، وليرفع الله درجة الذين أوتوا العلم بالاستنباط من كلامه في الأمور الدالة على مراداته وأحكامه".[1]

لكن ومع ذلك، لا ينبغي أن نُسقط أن في العادات والمعاملات جانبا من التعبد، وهو ما أكده الشاطبي بقوله: " ثَبَتَ فِي الْأُصُولِ الشَّرْعِيَّةِ أَنَّهُ لَا بُدَّ فِي كُلِّ عَادِيٍّ مِنْ شَائِبَةِ التَّعَبُّدِ، لِأَنَّ مَا لَمْ يُعْقَلْ مَعْنَاهُ عَلَى التَّفْصِيلِ مِنَ الْمَأْمُورِ بِهِ أَوِ الْمَنْهِيِّ عَنْهُ؛ فَهُوَ الْمُرَادُ بِالتَّعَبُّدِيِّ، وَمَا عُقِلَ مَعْنَاهُ وَعُرِفَتْ مَصْلَحَتُهُ أَوْ مَفْسَدَتُهُ فَهُوَ الْمُرَادُ بِالْعَادِيِّ، فَالطَّهَارَاتُ وَالصَّلَوَاتُ وَالصِّيَامُ وَالْحَجُّ كُلُّهَا تَعَبُّدِيٌّ، وَالْبَيْعُ وَالنِّكَاحُ وَالشِّرَاءُ وَالطَّلَاقُ وَالْإِجَارَاتُ وَالْجِنَايَاتُ كُلُّهَا عَادِيٌّ، لِأَنَّ أَحْكَامَهَا مَعْقُولَةُ الْمَعْنَى، وَلَا بُدَّ فِيهَا مِنَ التَّعَبُّدِ، إِذْ هِيَ مُقَيَّدَةٌ بِأُمُورٍ شَرْعِيَّةٍ لَا خِيرَةَ لِلْمُكَلَّفِ فِيهَا؛ كَانَتِ اقْتِضَاءً أَوْ تَخْيِيرًا؛ فَإِنَّ التَّخْيِيرَ فِي التَّعَبُّدَاتِ إِلْزَامٌ، كَمَا أَنَّ الِاقْتِضَاءَ إِلْزَامٌ ـ حَسْبَمَا تَقَرَّرَ بُرْهَانُهُ فِي كِتَابِ «الْمُوَافَقَاتِ» ـ وَإِذَا كَانَ كَذَلِكَ - فَقَدْ ظَهَرَ اشْتِرَاكُ الْقِسْمَيْنِ فِي مَعْنَى التَّعَبُّدِ، فَإِنْ جَاءَ الِابْتِدَاعُ فِي الْأُمُورِ الْعَادِيَّةِ مِنْ ذَلِكَ الْوَجْهِ؛ صَحَّ دُخُولُهُ فِي الْعَادِيَّاتِ كَالْعِبَادِيَّاتِ، وَإِلَّا فَلَا"[2].

(1) إيضاح المحصول من برهان الأصول، للمازري، ص: 345

(2) الاعتصام، 2/270.

ويمثل الشاطبي للعاديات التي يشوبها التعبد بقوله:" فَمِمَّا أَتَى بِهِ الْقَرَافِيُّ وَضْعُ الْمُكُوسِ فِي مُعَامَلَاتِ النَّاسِ، فَلَا يَخْلُو هَذَا الْوَضْعُ الْمُحَرَّمُ أَنْ يَكُونَ عَلَى قَصْدِ حَجْرِ التَّصَرُّفَاتِ وَقْتًا مَا، أَوْ فِي حَالَةٍ مَا، لِنَيْلِ حُطَامِ الدُّنْيَا، عَلَى هيئة غَصْبِ الْغَاصِبِ، وَسَرِقَةِ السَّارِقِ، وَقَطْعِ الْقَاطِعِ لِلطَّرِيقِ...، وَمَا أَشْبَهَ ذَلِكَ، أَوْ يَكُونَ عَلَى قَصْدِ وَضْعِهِ عَلَى النَّاس؛ كَالدِّينِ الْمَوْضُوعِ وَالْأَمْرِ الْمَحْتُومِ عَلَيْهِمْ دَائِمًا، أَوْ فِي أَوْقَاتٍ مَحْدُودَةٍ، عَلَى كَيْفِيَّاتٍ مَضْرُوبَةٍ، بِحَيْثُ تُضَاهِي الْمَشْرُوعَ الدَّائِمَ الَّذِي يُحْمَلُ عَلَيْهِ الْعَامَّةُ وَيُؤْخَذُونَ بِهِ وَتُوَجَّهُ عَلَى الْمُمْتَنِعِ مِنْهُ الْعُقُوبَةُ، كَمَا فِي أَخْذِ زَكَاةِ الْمَوَاشِي وَالْحَرْثِ وَمَا أَشْبَهَ ذَلِكَ.

فَأَمَّا الثَّانِي فَظَاهِرٌ أَنَّهُ بِدْعَةٌ، إِذْ هُوَ تَشْرِيعٌ زَائِدٌ، وَإِلْزَامٌ لِلْمُكَلَّفِينَ يُضَاهِي إِلْزَامَهُمُ الزَّكَاةَ الْمَفْرُوضَةَ، وَالدِّيَاتِ الْمَضْرُوبَةَ، وَالْغَرَامَاتِ الْمَحْكُومِ بِهَا فِي أَمْوَالِ الْغُصَّابِ وَالْمُعْتَدِينَ، بَلْ صَارَ فِي حَقِّهِمْ كَالْعِبَادَاتِ الْمَفْرُوضَةِ، وَاللَّوَازِمِ الْمَحْتُومَةِ، أَوْ مَا أَشْبَهَ ذَلِكَ، فَمِنْ هَذِهِ الْجِهَةِ يَصِيرُ بِدْعَةً بِلَا شَكٍّ، لِأَنَّهُ شَرْعٌ مُسْتَدْرَكٌ وَسُنَنٌ فِي التَّكْلِيفِ مَهِيعٌ.

فَتَصِيرُ الْمُكُوسُ - عَلَى هَذَا الْفَرْضِ - لَهَا نَظَرَانِ: نَظَرٌ مِنْ جِهَةِ كَوْنِهَا مُحَرَّمَةً عَلَى الْفَاعِلِ أَنْ يَفْعَلَهَا كَسَائِرِ أَنْوَاعِ الظُّلْمِ، وَنَظَرٌ مِنْ جِهَةِ كَوْنِهَا اخْتِرَاعًا لِتَشْرِيعٍ يُؤْخَذُ بِهِ النَّاسُ إِلَى الْمَوْتِ كَمَا يُؤْخَذُونَ بِسَائِرِ التَّكَالِيفِ، فَاجْتَمَعَ فِيهَا نَهْيَانِ: نَهْيٌ عَنِ الْمَعْصِيَةِ، وَنَهْيٌ عَنِ الْبِدْعَةِ، وَلَيْسَ ذَلِكَ

مَوْجُودًا فِي الْبِدَعِ فِي الْقِسْمِ الْأَوَّلِ، وَإِنَّمَا يُوجَدُ بِهِ النَّهْيُ مِنْ جِهَةِ كَوْنِهَا تَشْرِيعًا مَوْضُوعًا عَلَى النَّاسِ أَمْرَ وُجُوبٍ أَوْ نَدْبٍ، إِذْ لَيْسَ فِيهِ جِهَةٌ أُخْرَى يَكُونُ بِهَا مَعْصِيَةً، بَلْ نَفْسُ التَّشْرِيعِ هُوَ نَفْسُ الْمَمْنُوعِ"[1].

**معقولية المعنى والتعبد في العبادات:**

**نقل شيخنا بن بيه عن الشاطبي قوله: "أما العباديات، فلما كان الغالبُ عليها فقدَ ظهور المعاني الخاصة بها، والرجوعَ إلى مقتضى النصوص فيها؛ كان تركُ الالتفات أجرى على مقصود الشارع فيها. والأمران بالنسبة إلى المقلد سواءٌ في أن حقه ألا يلتفت إلى المسبَّبات؛ إلا فيما كان من مدركاته ومعلوماته العادية في التصرفات الشرعية"[2]**

**مشاهد من المقاصد، ص:109**

وهذا يعني أن هذه العبادات وإن كان قد عُلِم أنها وضعت لمصالح العباد في الدنيا والآخرة على الجملة وإن لم يعلم ذلك على التفصيل، فإنها لا يمكن التوسع فيها، والأصل فيها ألا يقدم عليها إلا بإذن، ولا يمكن النقص منها بدعوى انتفاء علتها لأنها أصلا غير مدركة على اليقين، أو

(1) الاعتصام، 2/571-572.

(2) الموافقات، 1/319.

الزيادة فيها لأن الزيادة تحقق العلة في أعلى مستوياتها، "إذ لا مجال للعقول في اختراع التعبدات، فكذلك ما يتعلق بها من الشروط"، ولذلك كان مردها إلى الابتلاء من الشارع الحكيم والذي ينبغي أن يُقابلَ بالامتثال وموافقة قصد المكلف لقصد الشارع، وذلك بالوقوف عند ما حده الشارع من الأوقات والأوصاف والتقديرات والأقوال والأفعال والهيئات المخصوصة التي ضبطها لها حتى شابها التعليل وأدرك البعض بظنه أمارات لها، لأنه لو كان ذلك مراد الشارع لنصب أمارة ظاهرة عليها كالعاديات.

فإذا تبين هذا علمت أن أي تعليل العبادات سيكون مبنيا على مظنونات لا يُرجع فيها إلى أصل قطعي، ومن ثم لا ينبغي تكلف استخراج عللها؛ لأن هذا لا يُبنى عليه عمل، بالإضافة إلى أن تكلُّفَ البحث عن علته مفض إلى التقول والافتئات على الشرع والتحكم فيه، وقد يسقط "أُبهةَ الشريعة"، ويوقع في غير مقصود، وهذا ما يعنيه الشاطبي بقوله: " الْحِكَمُ الْمُسْتَخْرَجَةُ لِمَا لَا يُعْقَلُ مَعْنَاهُ عَلَى الْخُصُوصِ فِي التَّعَبُّدَاتِ، كَاخْتِصَاصِ الْوُضُوءِ بِالْأَعْضَاءِ الْمَخْصُوصَةِ، وَالصَّلَاةِ بِتِلْكَ الْهَيْئَةِ مِنْ رَفْعِ الْيَدَيْنِ وَالْقِيَامِ وَالرُّكُوعِ وَالسُّجُودِ، وَكَوْنِهَا عَلَى بَعْضِ الْهَيْئَاتِ دُونَ بَعْضٍ، وَاخْتِصَاصِ الصِّيَامِ بِالنَّهَارِ دُونَ اللَّيْلِ، وَتَعْيِينِ أَوْقَاتِ الصَّلَوَاتِ فِي تِلْكَ الْأَحْيَانِ الْمُعَيَّنَةِ دُونَ مَا سِوَاهَا مِنْ أَحْيَانِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ، وَاخْتِصَاصِ الْحَجِّ بِالْأَعْمَالِ الْمَعْلُومَةِ، وَفِي الْأَمَاكِنِ الْمَعْرُوفَةِ، وَإِلَى مَسْجِدٍ مَخْصُوصٍ، إِلَى

أَشْبَاهِ ذَلِكَ مِمَّا لَا تَهْتَدِي الْعُقُولُ إِلَيْهِ بِوَجْهٍ، وَلَا تَطُورُ نَحْوَه، فَيَأْتِي بَعْضُ النَّاسِ فَيُطَرِّقُ إِلَيْهِ حِكَمًا يَزْعُمُ أَنَّهَا مَقْصُودُ الشَّارِعِ مِنْ تِلْكَ الْأَوْضَاعِ، وَجَمِيعُهَا مَبْنِيٌّ عَلَى ظَنٍّ وَتَخْمِينٍ غَيْرِ مُطَّرِدٍ فِي بَابِهِ، وَلَا مَبْنِيٍّ عَلَيْهِ عَمَلٌ، بَلْ كَالتَّعْلِيلِ بَعْدَ السَّمَاعِ لِلْأُمُورِ الشَّوَاذِّ، وَرُبَّمَا كَانَ مِنْ هَذَا النَّوْعِ مَا يُعَدُّ مِنَ الْقِسْمِ الثَّالِثِ لِجِنَايَتِهِ عَلَى الشَّرِيعَةِ فِي دَعْوَى مَا لَيْسَ لَنَا بِهِ عِلْمٌ، وَلَا دَلِيلَ لَنَا عَلَيْهِ".[1]

فمثل ما ذكره الشاطبي وصفه الغزالي بقوله: "لا يدرك بالحكمة العقلية، بل لا يبصر إلا بعين النبوة[2]" وبالتالي، هل يوجد في هذه التعبديات علة؟ قال الشاطبي: "هل توجد لهذه الأمور التعبديات علة يُفهم منها مقصد الشارع على الخصوص أم لا؟ فالجواب أن يقال: أمور التعبديات فعلتها المطلوبة مجرد الانقياد من غير زيادة ولا نقصان، إذ لم يوضع التعبد لأن تفهم علته الخاصة، ومعنى هذا التعليل ألا علة".[3]

وقبل الشاطبي قرر الغزالي ذلك في رده على المعتزلة فقال: " فإن قيل: التحكمات - التي لا تعقل معانيها - ليست نادرة، وأنتم بنيتم ما ذكرتموه على ندور التحكم بالإضافة إلى المعاني واتباعها. قلنا: ما يتعلق من الأحكام

(1) الموافقات، 111/1.

(2) المنقذ من الضلال، ص: 190، ومشاهد من المقاصد، ص: 108.

(3) الموافقات، 526/2.

بمصالح الخلق -: من المناكحات والمعاملات، والجنايات والضمانات؛ وما عدا العبادات - فالتحكم فيها نادر؛ وأما العبادات والمقدرات، فالتحكمات فيها غالبة، واتباع المعنى نادر. لا جرم رأي الشافعي فيه الكف عن القياس في العبادات، إلا إذا ظهر المعنى ظهوراً: لا يبقى معه ريب؛ ولذلك لم يقس على التكبير والتسليم والفاتحة والركوع والسجود - غيرها؛ بل لم يقس على الماء في الطهارات غيره، ولم يقس الأبدال والقيم في الزكوات على المنصوصات، ولم يقس في مسألة الأصناف. ومال في جميع مسائلها إلى الكف عن القياس، ورعاية الاحتياط، لأن مبنى العبادات على الاحتكامات، ونعني بالاحتكام: ما خفي علينا وجه اللطف فيه؛ لأنا نعتقد أن لتقدير الصبح بركعتين، والمغرب بثلاث، والعصر بأربع - سراً، وفيه نوع لطف وصلاح للخلق، استأثر الله سبحانه وتعالى بعلمه، ولم نطلع عليه. فلم نستعمله، واتبعنا فيه الموارد"[1]

## ما ينبني على نفي التعليل في التعبدي:

يقول شيخنا حفظه الله: "المعنى المراد من قولهم: إن التعبديات غير معللة في أصولها تعليلا يُنتج قياسا في الغالب، وأن القياس يدخل في العادات دون التعبديات غيرِ معقولة المعنى، مع الجزم بوجود الحكمة.

(1) شفاء الغليل، ص: 204، ومشاهد من المقاصد، ص: 112-113.

وقولنا: في أصولها، احترازا من فروعها التي يقع التقايس بينها"

مشاهد من المقاصد، ص: 115

بقيت في هذه القضية مسألة، مرتبطة بموقف نفاة التعليل في التعبدي أوردها شيخنا بن بيه، وذكر أن فيها نتيجتين:

**الأولى**: امتناع القياس الجزئي المستند إلى العلة ما لم تكن منصوصة أو مفهومة من النص بمسلك الإيماء، والذي يقابل القياس الكلي المسمى بالاستصلاح الذي هو نوع من القياس الكلي.[1]

وللشيخ في اختياره هذا ملمح يريدك ألا تصرف بصرك عنه، إذ لو

نظرت إلى تنصيصه على القياس بالعلة، ستستفسر عن سبب اختصاصه بالذِّكر، إذ له مقابل آخر يسمى قياس الشبه، وهو قياس يعمل به البعض حتى في مجال التعبديات، ومعناه إلحاق الفرع بالأصل بجامع وصف مطرد وإن لم ينته إلى درجة المناسبة والمؤثر بذاته، ولكن أوهم الاشتمال على مناسب مبهم سمي: شبها"، أي: أن "ربَط الحُكم به يستلزم حكمة على الجملة فُهِمت من مقصود الشرع".[2]

(1) مشاهد من المقاصد، ص: 115-116.

(2) شرح المعالم في أصول الفقه، 369/2.

ولنمثل القضية بمثال:

صلاة الجمعة عند جمهور الحنفية المالكية والشافعية والحنابلة فرض عين، وعند بعضهم فرض كفاية. فمن جعلها فرض عين فقد استدل بآية الجمعة، ونهي النبي عن ترك الجُمع ووعيده على ذلك، وكذلك وقوع الإجماع على كونها فرضا عينيا. وأما من رآها فرض كفاية أو سنة فقد قاسها بصلاة العيدين كونهما فرض كفاية أو سنة، وذلك بجامع وصف شبهي لعدم مناسبته لحكم السنية أو فرضية الكفاية، وإنما عُلمَ ذلك بالتفات الشارع إليه في صلاة العيدين فأوهم اشتماله على مناسب الحكم.

قال شيخنا: "وهذه النتيجة الأولى لم يوافق عليها الأحناف الذين قاسوا بتنقيح المناط من خلال إلغاء الفارق بين الأعيان التي نص عليها الشارع في الكفارات والزكوات، وبين الأبدال والقيم...".[1]

يفيد هذا الكلام أن الأحناف رغم قولهم بالقياس والتعليل، إلا أنهم لا يجرونه في الحدود والكفارات والمقدرات والرخص، لأن لها معاني لا تعقل إلا بطريق السمع، وقد يظهر لك مثلا أنهم قالوا بقبول إخراج زكاة الفطر والكفارات بالقيمة، بحيث جعلوها بديلا للتقديرات الشرعية التي أتت بها النصوص، فاعتبروا أن الإجزاء عن المكلف يقع بما يحصل به نفع

(1) مشاهد من المقاصد، ص: 116.

الفقير، وهذا هو مقصود الشارع الذي أناط به الحكم.

ومبنى هذا عندهم على الاجتهاد والاستدلال على مراد الشارع[1]؛ لتفريقهم بين تنقيح المناط بإلغاء الفارق وبين القياس، وذلك من جهة أن القياس يقع فيه إلحاق الفرع بالأصل بالوصف الجامع على سبيل الظن، لكن الإلحاق بإلغاء الفارق هو على سبيل القطع، ولذلك أجروه في المقدرات، قال الكاساني الحنفي: "ولنا أن الواجب في الحقيقة إغناء الفقير لقوله - صلى الله عليه وسلم - «أغنوهم عن المسألة في مثل هذا اليوم»، والإغناء يحصل بالقيمة بل أتم وأوفر؛ لأنها أقرب إلى دفع الحاجة وبه تبين أن النص معلول بالإغناء وأنه ليس في تجويز القيمة يعتبر حكم النص في الحقيقة[2]"، وقال بدر الديني العيني الحنفي: "ولما أمر الغني بأدائها وهو حق الله إلى الفقير الذي هي حقه بحكم الوعد علم أن المقصود من الأمر بأدائها إيصال لذلك الرزق الموعود وكفاءته للفقير، فكما يحصل رزق الفقير وكفاءته بعين الشاة، يحصل بقيمتها بل هي أولى؛ لأنه يتوصل بعين الشاة إلى نوع من الكفاية [3]وهو الأكل، وبقيمتها يتوصل إلى أنواع من الكفاية"؛ وهذا معنى

(1) شرح المعالم في أصول الفقه، 336/2

(2) بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، للكاساني، 73/2.

(3) البناية شرح الهداية، 348/3.

ما نقله شيخنا عن الشاطبي من أنه "قد يمكن أن تراعى المعاني في باب العبادات، وقد ظهر منه شيء فيجري الباقي عليه وهي طريقة الحنفية[1]"

**الثانية**: أن العبادات لكونها غير قابلة للتعليل "في أصولها تعليلا ينتج قياسا[2]" فلا يزاد فيها ولا ينقص، لا دخل للعقول ولا مجال لها "في اختراع التعبدات[3]"، إذ فهم من قصد الشارع الوقوف عند ما حد هنالك لا الزيادة عليه ولا النقصان.[4]

## المعقد الثالث: التجاذب بين الكلي والجزئي

تجتمع معاقد هذا العنوان في استشفاف طبيعة العلاقة بين ما هو من أدلة الشرع وبين ما هو من قواعدها، وبين الأصول الكلية وبين النصوص الجزئية. فهذه قضية ثالثة في هذا المشهد لها أثرها الكبير والخطير على استثمار المقاصد والاستنجاد بها، ويعبر عن أهميتها عبارة نستعيرها من الشاطبي في سياق حديثه عن هذه الثنائية، وذلك حين قال: "ومن عدم الالتفات إليها أخطأ من أخطأ[5]"، إذ ربما كانت هذه الثنائية مزلة أقدام

(1) الموافقات، 138/3.، ومشاهد من المقاصد، ص: 116.

(2) مشاهد من المقاصد، ص: 115.

(3) الموافقات،440/1.

(4) مشاهد من المقاصد، ص: 116.

(5) الموافقات، 183/3.

كثير من الفقهاء والمجتهدين الذين لم يلتفتوا إما خطئا وإما منهجا إلى عناصر الموازنة بين طرفيها: الجزئي والكلي، وهما الطرفان اللذان يختلج بينهما الحكم الشرعي فيتنازعانه.

ولكن قبل هذا لا بد من تحديد الإطار الذي نتحدث فيه عن الكلي والجزئي والعلاقة بينهما، أي: وَفق أي رؤية سنرى بها هذه العلاقة؟ إذ الحديث فيهما منشأه أساسا في علم المنطق وتناول المناطقة لها لا يعنينا بالصالة، وإن كنا سنعرج على بعض الإشارات المنطقية التي يستلزمها حل معاقد هذه القضية.

الحق أن بين المناطقة والأصوليين قدرا من الاشتراك في التعامل مع المفهومين، فإننا نجد كثيرا من الأصوليين يستنجدون بعلم المنطق في تقرير بعض القضايا الأصولية، وذلك في سياق التكامل والتسالف بين العلوم، ولكن ورغم أننا في تعريف المقاصد قد استجبنا لضغط الاصطلاح المنطقي، إلا أننا هنا سنتعامل مع ما يفرضه السياق الذي اختاره شيخنا، والذي يظهر من خلال الاستشهادات التي أوردها عن الشاطبي، ولعل شيخنا هنا لما اختار الشاطبي لم يكن يعني أن هذا الإمام الفذَّ هو أول من تناول هذا التجاذب، ولكن لأن عمل الشاطبي في الموافقات يمثل ذروة نضج صورة العلاقة بين طرفي القضية، وهو أكثر من أفاض القول وأطال النَّفَسَ في

معالجته، فلذلك ترى اختصاصه بالحديث هنا.

ومسألة التجاذب بين الكلي والجزئي لا ينبغي أن تلقي في روعك أن هناك تعارضا وتضادا بين المفهومين، إذ كلاهما دليل من أدلة الشريعة، والمسلم به عند الأصوليين أنه لا يمكن أن يقع التعارض الحقيقي ولا التناقض بين أدلة الشرع، يقول الشاطبي: "كُلُّ مَنْ تَحَقَّقَ بِأُصُولِ الشَّرِيعَةِ؛ فَأَدِلَّتُهَا عِنْدَهُ لَا تَكَادُ تَتَعَارَضُ، كَمَا أَنَّ كُلَّ مَنْ حَقَّقَ مَنَاطَ الْمَسَائِلِ؛ فَلَا يَكَادُ يَقِفُ فِي مُتَشَابِهٍ؛ لِأَنَّ الشَّرِيعَةَ لَا تَعَارُضَ فِيهَا أَلْبَتَّةَ، فَالْمُتَحَقِّقُ بِهَا مُتَحَقِّقٌ بما في نفس الأمر؛ فيلزم أن لا يَكُونَ عِنْدَهُ تَعَارُضٌ، وَلِذَلِكَ لَا تَجِدُ أَلْبَتَّةَ دَلِيلَيْنِ أَجْمَعَ الْمُسْلِمُونَ عَلَى تَعَارُضِهِمَا بِحَيْثُ وَجَبَ عَلَيْهِمُ الْوُقُوفُ".[1]

"لَكِنْ لَمَّا كَانَ أَفْرَادُ الْمُجْتَهِدِينَ غَيْرَ مَعْصُومِينَ مِنَ الْخَطَأِ؛ أَمْكَنَ التَّعَارُضُ بَيْنَ الأدلة عندهم[2]". والتعارض على فرض وقوعه فإنما هو واقع في ذهن الناظر لا في ذات الدليلين، ومن ثم وجب علينا استحضار أن الحديث عن تقديم الكلي على الجزئي، أو عن تقديم الجزئي على الكلي هي مسألة إجرائية لتجاوز إشكالية التعارض وأولية وأولوية دليل على آخر بما

(1) الموافقات، 341/5.

(2) الموافقات، 341/5.

يقتضيه ما تفرضه المنهجية الأصولية من ضبط وانضباط، حتى يسلم للناظر نظره، ويحصل عنده ما تطمئن إليه نفسه من "تطابق كامل بين الأحكام الشرعية وتفاصيل الواقع المراد تطبيقها عليه، بحيث لا يقع إهمال أي عنصر له تأثير من قريب أو بعيد، في جدلية بين الواقع وبين الدليل الشرعي، تدقق في الدليل بشقيه الكلي والجزئي، وفي الواقع والمتوقع بتقلباته وغلباته، والأثر المحتمل للفتوى في صلاحه وفساده".[1]

## أولا- مفهوم الكلي والجزئي

### 1 - مفهوم الكلي:

الكلي لغة مادته من (ك ل ل)، وهو ما كان اسما لجميع أجزائه[2]، والكل واحد من حيث اللفظ، جمْعٌ من حيث المعنى[3]. وقد يفيد الإحاطة بأجزائه[4].

وفي اصطلاح أهل المنطق يقصد به معنيين:

- كلي حقيقي: وهو ما لا يمنع نفس تصوره من وقوع الشركة فيه[5].

(1) إثارات تجديدية، ص:101.

(2) لسان العرب، لابن منظور، 590/11

(3) الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية، لأبي نصر الجوهري، 1812/5.

(4) الفروق اللغوية، لأبي هلال العسكري، ص: 271.

(5) التعريفات، للجرجاني، ص: 239.

- كلي إضافي: وهو الأعم من شيء الأخص من شيء آخر.

وفي اصطلاح الشرعيين، فيمكن أن نعرفه بأنه كل معنى ناظم لأشتات أفراد كثيرين، أو كل معنى عام أو قاعدة مطردة في جميع أبواب الشريعة وتفاصيلها.

هذا يعني أن الكلي أمر عام تندرج تحته جزئيات كثيرة جدا، مجرد عن العوارض الزمانية والمكانية، لا يختص بزمان دون زمان، أو مكان دون مكان، أو حال دون حال، ويكون رعيه واجبا في النظر ومعالجة الوقائع، والأصل في الكلي أنه لا ينسخ إطلاقا حتى في عصر الوحي، ولا يتبدل في أي شرعة أو ملة، وقد قرر الشاطبي رحمه الله أنه "لم يثبت نسخ لكلي ألبتة[1]"

إن الكلي لا يدل على حكم بعينه، وإنما نصت عليه نصوص القرآن والسنة، أو دل عليه استقراء الأحكام الشرعية ومعاني الشرع، وذلك من قبيل النصوص المثبتة لمبدأ العدل كقوله تعالىإِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ وَإِيتَاءِ ذِي الْقُرْبَىٰ وَيَنْهَىٰ عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنكَرِ وَالْبَغْيِ يَعِظُكُمْ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ ٩٠ النحل (90)، ومن قبيل مبدأ التيسير في مثل قوله تعالى: يُرِيدُ للَّهُ بِكُمُ اليس وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ العسر البقرة (185)، ومبدأ رفع الحرج في قوله تعالى: وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُم فِي لدِّينِ مِن حَرَج الحج (78)، ومن قبيل

(1) الموافقات، 339/3.

الكليات المعنوية التي لا كلي فوقها وهي: الضروريات، والحاجيات، والتحسينيات.

2 – مفهوم الجزئي:

الجزئي لغة، من الجزء، ومادته من (ج ز أ)، وجزء الشيء "ما يتقوَّمُ به جملته".[1]

أما اصطلاحا، فهو عند المناطقة يطلق على معنيين:

- جزئي حقيقي: وهو "ما يمنع نفس تصوره من وقوع الشركة فيه[2]"
- جزئي إضافي: وهو "كل أخص تحت الأعم[3]"، ومعناه وقوعه في مرتبة تجعله جزئيا باعتبار الكلي الذي فوقه، وكليا باعتبار ما يندرج تحته.

وعند الشرعيين: هو حكم دل عليه النص أو القياس على حدة.

فالأصل في الجزئي أنه لا يمكن تصوره إلا متعلقا بالزمان والمكان وخصوصيات المكلفين، وما يحيط بهم من أحوال، وبالتالي فالنصوص المثبتة

---

(1) تاج العروس، 174/1

(2) معيار العلم، للغزالي، ص: 69.

(3) التعريفات، ص: 75

له مرتبطة بمآخذ الأحكام الفرعية، من قبيل ما يسمونه بقضايا الأعيان،[1] وهي أحكام شرعية لوقائع ونوازل في عهد النبي عليه السلام حكم فيها الشارع لأفراد من الناس في حالات معينة بأحكام لا يقاس عليها ولا عموم فيها ولا إطلاق[2].

## ثانيا إشكالية الكلي والجزئي في الواقع المعاصر

### اتجاهات التعامل مع ثنائية الكلي والجزئي

إن الغاية من تشريع المقاصد هي أن يتحقق التوافق بين قصد المكلف وبين قصد الشارع، فمن قصد نقيض ما قصده الشرع كان مخالفا لمقتضى ما يستلزمه مبدأ الاستخلاف من طاعة وحكم بالعدل، وبذلك ينبغي على جميع الأحكام والتصرفات أن تتكيف في ضوء مقتضيات الغاية الكلية على وجه من التجانس والتكامل والتوافق.[3]

---

(1) وستجدها في كتب الأصوليين بصيغ متعددة منها: حكاية الأحوال، ووقائع الأعيان، وحكاية الأفعال... الموافقات، 8/4

(2) كمسح النبي عليه السلام على العمامة ليس مسقطا لوجوب المسح على الرأس في الوضوء، وإنما كان ذلك لاحتمال أذى أو خوف ضرر، فيكون المسح على العمامة رخصة مستثناة، وكجعل النبي عليه السلام شهادة خزيمة بن ثابت رضي الله عنها بشهادة رجلين...وتدرس أيضا في مباحث الاختلاف في العموم، ككون خطاب الشارع للواحد هل يعم أم لا؟ وترك الاستفصال هل ينزل منزلة العموم أم لا؟ وألفاظ الشارع في حكايات الأحوال، وفيما يدخله العام، وفي العموم المعنوي

(3) أصل اعتبار المآل في البحث الفقهي، ص:89.

هذا هو الأصل في مقاصد الشريعة تصورا وإعمالا، لكن ما مدى حضور هذا الأصل في التصور النظري والبعد العملي؟

نحن في واقعنا أمام فريقين:

**الفريق الأول:** المتعسفة في التقصيد بناء على أرجحية الكلي على الجزئي

وهم فريق عنايته بالمعاني والمقاصد العامة للشريعة الإسلامية، مجردة عن أصول الفقه يحكمونها ورودا وصدورا، ويتعدون بها قدرها، ويتجاوزون بها محالها ويتباينون في أحوالها. دعواهم في ذلك كون الشريعة معللة تعليلا كليا بمصالح العباد، وهي دعوى تجد بعض جذورها في مسألة تناهي النصوص والأحكام ولا تناهي وقائع الدهور والأنام، والعقل يقتضي أنه محال أن يقابل ما لا يتناهى بما يتناهى، وبالتالي فالثابت المطرد هو الكليات والمقاصد، وعلى هذا ينبغي أن يقع بإطلاق تقصيد كل نظر في القضايا المستجدة إذا لم تسعف النصوص بحكمها، أو إذا حكم العقل بأن النص لم يعد يستجيب لمتطلبات الواقع وإكراهاته وتقلباته.

والحاصل من كل هذا ذبح للنصوص بحد المصلحة، وتوهين للقيم وتغيير للأحكام، نابع من عجز عن امتلاك المكنة الأصولية، والجهل بالمنهج الشرعي في التعامل مع مناشئ الأدلة ومصادر الأحكام ومواردها ومواقعها، بالإضافة إلى الجهل بطبيعة المقاصد ووظيفتها ضمن بيئتها الأصولية

الطبيعية.

ثم إن من بين أهم ما يغيبه هؤلاء هو أن الكلي معنى نظري يقع مجردا في الذهن، ولا يمكن تصوره إلا من خلال جزئياته التي تندرج تحته في الواقع، وبالتالي فكما نعيب على من ينزل الحكم التكليفي الذي من شأنه أنه يقع مجردا في الذهن، كذلك نعيب على هؤلاء إعمالهم الكلي المجرد عن جزئياته دون التأمل وإجادة التثبت؛ لأن "الجزئي لم يوضع جزئيا إلا لكون الكلي فيه على التمام، وبه قوامه"[1]، ومن ثم لا يمكن تعيين مقصد شرعي إلا بعد استقراء تصرفات الشريعة في النوع الذي يريد انتزاع المقصد التشريعي منه، وبعد اقتفاء آثار أئمة الفقه ليستضيء بأفهامهم، وما حصل من ممارسة قواعد الشرع...لأن قوة الجزم بكون الشيء مقصدا شرعيا تتفاوت بمقدار ينابيع الأدلة ونضوبها، وبمقدار وفرة العثور عليها واختفائها.[2].."، وبما أن المقصود الكلي للشارع هو أن تجري أمور الخلق على ترتيب ونظام واحد لا تفاوت فيه ولا اختلاف، فإن هذا لا يحصل إلا بحصول الجزئيات، " وليس البعض في ذلك أولى من البعض، فانحتم القصد إلى الجميع، وهو المطلوب".[3]

---

(1) الموافقات، 175/3.

(2) مقاصد الشريعة الإسلامية، لابن عاشور، بتصرف ص: ص:186..

(3) الموافقات، 97/2.

**الفريق الثاني**: المكتفون بالجزئي المعرضون عن الكلي

لن نبالغ إذا قلنا إن هذا الفريق هو أول شرٍّ صُلِيَت الأمة الإسلامية بناره، واكتوت بشراره فكان أهم أسباب التفرق طرائق قِددا. بدأ ذلك بمقتل الخليفة الراشد عثمان بن عفان سنة 35ه، حيث فُتِح باب الفتنة الكبرى، وانهدم ركن من حصن وحدة المسلمين بظهور الفِرق، وكان أشد هذه الفرق تأثيرا فرقة الخوارج بسبب عدم فهمهم القرآنَ الفهمَ الصحيحَ، وبسبب الجهل بالسنة، واتباعهم النص القرآني بحسب فهمهم له، فكانت نتيجة ذلك أنهم "انطلقوا إلى آيات نزلت في الكفار فجعلوها على المؤمنين[1]"، وهذا تأصيل لكون سبب الغلو عدم الفهم وعدم وصول معاني القرآن ومقاصده إلى القلب الذي هو محل الفهم، يقول الشاطبي رحمه الله: «الفهم راجع إلى القلب، فإذا لم يصل إلى القلب، لم يحصل فيه فهم على حال، وإنما يقف عند محل الأصوات والحروف فقط، وهو الذي يشترك فيه من يفهم ومن لا يفهم»[2].

وخلاصة أمر هذه الفئة:

---

(1) هذا وصف عبد الله بن عمر بن الخطاب الذي كان يراهم شرار الخلق. صحيح البخاري، كِتَابُ اسْتِتَابَةِ المُرْتَدِّينَ وَالمُعَانِدِينَ وَقِتَالِهِمْ، بَابُ قَتْلِ الخَوَارِجِ وَالمُلْحِدِينَ بَعْدَ إِقَامَةِ الحُجَّةِ عَلَيْهِمْ، الحديث: **

(2) الاعتصام، 691/2

- "اتبَّاع ظَوَاهِرِ الْقُرْآنِ عَلَى غَيْرِ تَدَبُّرٍ وَلَا نَظَرٍ فِي مَقَاصِدِهِ وَمَعَاقِدِهِ، وَالْقَطْعُ بِالْحُكْمِ بِهِ بِبَادِئِ الرَّأْيِ وَالنَّظَرِ الْأَوَّلِ، وَهُوَ الَّذِي نَبَّهَ عَلَيْهِ قَوْلُهُ فِي الْحَدِيثِ: (يقرأونَ الْقُرْآنَ لَا يُجَاوِزُ حَنَاجِرَهُمْ) وَمَعْلُومٌ أَنَّ هَذَا الرَّأْيَ يَصُدُّ عَنِ اتِّبَاعِ الْحَقِّ الْمَحْضِ، وَيُضَادُّ الْمَشْيَ عَلَى الصِّرَاطِ الْمُسْتَقِيمِ[1]".
- إِفْضَاءُ مسلك النَّظَرِ الذي سلكوه فِي الشَّرِيعَةِ إِلَى مُضَادَّةِ مقاصدها، فصار مذهبهم "هَادِمًا لِقَوَاعِدِهَا، وَصَادًّا عَنْ سَبِيلِهَا، وَمَنْ تَأَمَّلَ كَلَامَهُمْ فِي مَسْأَلَةِ التَّحْكِيمِ مَعَ عَلِيِّ بْنِ أَبِي طَالِبٍ وَابْنِ عَبَّاسٍ وَفِي غَيْرِهَا، ظَهَرَ لَهُ خُرُوجُهُمْ عَنِ الْقَصْدِ، وَعُدُولُهُمْ عَنِ الصَّوَابِ، وَهَدْمُهُمْ لِلْقَوَاعِدِ".[2]

وكأن التاريخَ يُعيدُ نفسه، وينبعث الفكر المأزوم من رماده، لكن في صور أخرى تتقاطع مع الصور القديمة في بعض الجوانب، وتزيد إفْكا عليها في جوانب أخرى. فعصْرُ المسلمين اليوم أجلَبَ عليه بخيله ورَجْلِه فِكْرٌ أفضى إلى ظِلٍّ ذي ثلاث شُعَب كلها تتحد في المآل:

(1) الموافقات، 149/5

(2) الموافقات، 150/5

- احتكار الدين وتفسيره.
- تمييع التدين وتنميطه وأدلجته لنصرة حِزب، أو جماعة، أو تيار.
- التحلل من الدين بدعوى تجديده، وتطوير أدوات فهمه وتطويع نصوصه.

وقد أبْلَغَ العلامة عبد الله بن بيه في وصف هذا التوجه حين قال إنها "نابتة حاولتِ القفز على الحواجز، فَعَزَّتْهُم الأرداف وخانتهم النَّواقِزُ. وقالت هذه الفئة الفَتِيَّةُ: نأخذ بالكتاب والسنة دون الفقه الذي ينظر إلى المقاصد كما دونها الشاطبي، ولا مقتضيات الألفاظ كما هي عند الخليل ودونها الشافعي، فضللوا الناس، وظنوا بالفقهاء والأئمة ظن السوء، فعَمِيَتْ عليهم الأنباء، وأخْلَفَتْهُمُ الأنواء، فعابوا خلافا لم يبلغوا مداه...كأنهم استصعبوا الفقه فتجنبوه وتجنوا عليه واستَعْجَمَتْ عليهم اللغة فتجَهَّموها، وَسَامَ العلمَ من لم يُمَيِّزِ المنطوق من الفحوى، ولم يَتَبَيَّنِ الأبيض من الأحوى[1]".

وأما نَشْرُ طي هذا الوصف فيظهر من خلال أن هذه النابتة:

- اكتفت بمجرد ورود النص في الكتاب والسنة أمرا أو نهيا وإجرائها

(1) أمالي الدلالات، ص: 7-8.

على ظواهرها، مع "قصور في التأصيل، وضمور في الفقه، وعدم التزام بالمنهجية وعدم فهم الواقع[1]"، وبعبارة أخرى: فإن أتباعها الحجر: ٩١، يوجبون بعضه ويلغون بعضه.[2]

- أشخاصها وأتباع تياراتها حملوا «فقها وليسوا بفقهاء، فحكموا بالجزئي على الكلي، وتعاملوا مع النصوص بلا أصول، فأمروا ونهوا، وهدموا وبنوا».[3]
- جَمَّدتِ الشرع وفَصَلته عن الواقع، وقطَعت النصوص بعضها عن بعض، وغيَّبت سياقاتها وقرائن تَنَزُّلِهَا وورودها.
- وسعت دائرة الحرام، وضيقت أوعية النظر الفقهي، وبلغت حد التنطع، وبلغ بجهالها تبديع علماء الأمة الماضين، وتفسيق المعاصرين، وتكفير مجتمعات المسلمين، ولعل هذا الذي في زماننا ما يعنيه الإمام السبكي في زمانه تحذيرا من الجراءة على القول في الحلال والحرام حين قال: "أما بعد، فإن التصنيف في علم الأحكام، وتبيين الحلال من الحرام، وإن كانت شدة الحاجة إليه توجب

(1) تنبيه المراجع، ص: 18

(2) المحلى، لابن حزم، 227/7.

(3) تنبيه المراجع، ص: 17

وقف الهمم عليه، ووقوف الإمكان بين يديه، فإن شدة خطره وعظيم غرره مما يوجب مهابة الشروع في تلك المشارع، والتوقف عن الحكم على مقاصد الشارع، ما هي إلا أعراض تنتهك وأجسام تنتهب، وأعمال يتعب لها وينصب، وأموال يثبت ملكها ويسلب، ودماء تعصم وتسفح، وأبضاع تحرم أو تنكح.[1]..".

- لم تعتبر أن كثيرا من النصوص التي يستدل بها لا تقوم دليلا بنفسها، وإنما تحتاج إلى ما يعضدها كي يستقيم الاستدلال بها.

- أهملت حيثيات الواقع، وشرائط الموْقِع، واحتمالات المتوقع عند التنزيل، ولم تلتفت إلى أن "عظمة الإسلام التي تكمن في مقدرته الفائقة على التعامل مع البيئات والظروف؛ لإيجاد الحلول الملائمة في جدلية بين الثابت من الأصول والمتغير من الفروع والوقائع، مما يولد المرونة التي كفلت الديمومة لهذا الدين وضمنت له الصلوحية في كل صِقْعٍ وفي كل أوان".[2]

ويحق لنا أن نقول: إن هذا المنهج هو منهج الاكتفاء بالجزئي والإعراض عن الكلي، وعدم فهم التجاذب الدقيق بين الكلي والجزئي، وهو يقف موقف

(1) طبقات الشافعية الكبرى، 232/9.

(2) عبد الله بن بيه، فتاوى فكرية، ص: 50.

الصورة المقابلة للفريق الأول، أي أن الفريقين يقفان موقف الإفراط والتفريط، فمن جهة الأول: إفراط في المقاصد وتفريط في النصوص، ومن جهة الثاني: إفراط في التمسك بظاهرية النصوص، وتفريط في موازين المقاصد ومستويات الأمر والنهي، وتمَسُّكٌ بمفهوم واحد في سياق مقيَّدٍ التدقيقُ فيه يقودنا إلى أنه جزئي مقابل كلي، وإسقاطٌ لمفاهيمَ أخرى التحقيق فيها يثبت أنها من جنس الكليات المقصودة ابتداء، وادعاء للنسخ فيما لا يصح فيه النسخ من القيم وأمهات الفضائل الدينية والإنسانية.

وباختصار، إن الواقف على أدبيات ومقررات من سلك مسلك « الاجتزاء» سواء غلب عليه بحيث صار طبعه وطابعه التفكيري-وربما التكفيري-، أو وقع في بعض صوره سيلحظ بجلاء المناقضة التامة للأصول الكلية للشريعة، والمقاصد العامة لها، وللنصوص الصريحة القطعية من الكتاب ومن السنة النبوية قولا وفعلا، وسيقف على «التعضية» و« البتر» للنصوص، بعضها عن بعضها، أو بعضها عن سياقاتها وأسباب نزولها وورودها.

إن هاتين الفئتين لا يقتصر ضررهما على العبادات، بل يتعداها إلى العقائد والمفاهيم الدائرة في فلكها، وإلى المعاملات بشتى أصنافها، الماليةِ منها والإنسانية.

فلست ترى من الفئة الأولى إلا تجاوزا للمنصوصات، واطراحا للأدلة، ونقضا لعرى الخصوصيات الدينية والهويات المجتمعية، من خلال الانفتاح الواسع وغير المنضبط على صيحات الواقع التي تؤدي إلى الانسلاخ من القواطع والثوابت بدعاوى يغني فسادها عن إفسادها.

ولن ترى من الفئة الثانية إلا تحكما بالشرع، وافتئاتا به وعليه، وسدا لكل مدخل يمكن أن يكون فيه مصلحة للإنسان مهما كان دينه، ولونه، وعرقه، ووطنه، وكما يقول العلامة بن بيه إنها "لا تسمح للواقع بالإسهام في مسيرة التطوير وسيرورة التغيير ما لم تنخله بغربالها، وتكسوه بجلبابها ويستجيب لطِلابها، تتجاهل الواقع وتعيش في القواقع، حمل بعض منتحليها فقهاً وليسوا بفقهاء، فحكموا بالجزئي على الكلي، وتعاملوا مع النصوص بلا أصول، فأمروا ونهوا وهدموا وبنوا[1]".

ومؤدى الفريقين واحد، ومآلهما متحد، سواء في ذلك أآل الأمر إلى تمييع الشريعة وإسقاط أبهتها والجراءة على مصادرها، أم آل إلى أن يصبح الدين حاجزا أمام الإنسان لا حافزا له على القيام بوظيفته الوجودية البقرة:30، وتحقيق الغاية من خلقه الذاريات: ٥٦.

---

(1) تنبيه المراجع، ص: 17

## ثالثا- الكلي والجزئي في الرؤية الشاطبية:

للشاطبي رحمه الله رؤية خاصة لمفهوم الكلي والجزئي، وبالتالي فحاجتنا إليه في هذه القضية أكثر من حاجتنا إلى غيره من العلماء (كالقرافي) الذين وإن كانوا تناولوا الكلي والجزئي في كتبهم، إلا أن غالبيتهم العظمى لم تتناولهما ضمن سياق ونسق محدد، إلا إن شئت أن تستثني الجويني رحمه الله في كتابه الغياثي؛ فإن له أيضا عناية كبيرة ب"كلي المصلحة" ضمن مشروعه الفكري والإصلاحي الذي اهتم به، وخاصة من جهة سعيه إلى ألا يثبت "في أصول الشريعة إلا بمستند قطعي[1]"، وتحديد مهمة الأصولي في "إبانة القاطع في العمل بها[2]"، وذلك بالاستناد إلى الكليات التي تركبت من النصوص الجزئية، أو إلى كليات نشأت بالاستقراء، بحيث يمكن أن تكون قواعد لغوية أو أصولية أو فقهية التي تفضي في نهاية الأمر إلى "كليات الشريعة" أو "أصول الشريعة".

إن الجويني بهذا يتقاسم مع الشاطبي هم انضباط النظر الفقهي بالاحتكام إلى "كليات" و"عمومات" ضابطة لما يندرج أو ما يمكن أن يندرج تحتها من جزئيات، مما يسهل عمل المجتهد، ويُقْدِرُه على التعامل

(1) البرهان،664/2، الفقرة: 1197

(2) البرهان،74/1، الفقرة: 6.

مع المستجدات، وفق منهجية "تُمَوْضِع النصوص وبنفس الروح تُمَوْقِعُها" ، وترد كل جزئي باعتباره نوعا إلى أصله باعتباره جنسا، وأي اختلاف بين هذه الجزئيات هو خلاف اعتباري، وذلك لأن "الشريعة كلها ترجع إلى قول واحد في فروعها[1]"، وبما أنها كذلك، "فَإِنَّ مَأْخَذَ الْأَدِلَّةِ عِنْدَ الْأَئِمَّةِ الرَّاسِخِينَ إِنَّمَا هُوَ عَلَى أَنْ تُؤْخَذَ الشَّرِيعَةُ كَالصُّورَةِ الْوَاحِدَةِ بِحَسْبِ مَا ثَبَتَ مِنْ كُلِّيَّاتِهَا وَجُزْئِيَّاتِهَا الْمُرَتَّبَةِ عَلَيْهَا، وَعَامِّهَا الْمُرَتَّبِ عَلَى خَاصِّهَا، وَمُطْلَقِهَا الْمَحْمُولِ عَلَى مُقَيَّدِهَا، وَمُجْمَلِهَا الْمُفَسَّرِ بِبَيِّنِهَا... إِلَى مَا سِوَى ذَلِكَ مِنْ مَنَاحِيهَا، فَإِذَا حَصَلَ لِلنَّاظِرِ مِنْ جُمْلَتِهَا حُكْمٌ مِنَ الْأَحْكَامِ؛ فَذَلِكَ الَّذِي نَظُمَتْ بِهِ حِينَ اسْتُنْبِطَتْ... كَذَلِكَ الشَّرِيعَةُ لَا يُطْلَبُ مِنْهَا الْحُكْمُ عَلَى حَقِيقَةِ الِاسْتِنْبَاطِ إِلَّا بِجُمْلَتِهَا، لَا مِنْ دَلِيلٍ مِنْهَا أَيِّ دَلِيلٍ كَانَ، وَإِنْ ظَهَرَ لِبَادِي الرَّأْيِ نُطْقُ ذَلِكَ الدَّلِيلِ؛ فَإِنَّمَا هُوَ تَوَهُّمِيٌّ لَا حَقِيقِيٌّ... فَشَأْنُ الرَّاسِخِينَ تَصَوُّرُ الشَّرِيعَةِ صُورَةً وَاحِدَةً يَخْدِمُ بَعْضُهَا بَعْضًا كَأَعْضَاءِ الْإِنْسَانِ إِذَا صُوِّرَتْ صُورَةً مُتَّحِدَةً"[2].

وبتتبعنا للمشروع الشاطبي في استثماره "الكليَّ الشرعي"، نجد أنه يستعمله ضمن سياقات مختلفة، سيقات لا تختلف إلا لتتوحد في جسم الشريعة الواحدِ، ويمكن تصنيف هذه السياقات ضمن دائرتين:

---

(1) الموافقات،59/5.

(2) الاعتصام،62/2.

- دائرة الكلي الثابت: الذي ثبتت كليته بنص أو عقل ابتداء.
- دائرة الكلي المُثْبَتِ: والذي كان ثبوته من خلال استقراء الجزئيات أو غيرها من الأدوات.[1]

وتحت هذه الدوائر تفصيلات تتعلق باستثمار الشاطبي -وغيره- لمفهوم الكلي ومقابله الجزئي، ومن ذلك:

### 1 - المقاصد الثلاث:

وعليها بنى الشاطبي كون أصول الفقه في الدين قطعية لا ظنية، قال: "وَالدَّلِيلُ عَلَى ذَلِكَ أَنَّهَا رَاجِعَةٌ إِلَى كُلِّيَّاتِ الشَّرِيعَةِ، وَمَا كَانَ كَذَلِكَ؛ فَهُوَ قَطْعِيٌّ[2]"، ثم قال بعد ذلك: "وأعني بالكليات هنا: الضروريات وَالْحَاجِيَّاتِ، وَالتَّحْسِينِيَّاتِ[3]"، ويؤكد هذا الكلام في سياق الاستدلال على كون الشارع قاصدا للمحافظة على هذه الثلاث فيقول: "هَذِهِ الْقَوَاعِدِ الثَّلَاث لَا يَرْتَابُ فِي ثُبُوتِهَا شَرْعًا أَحَدٌ مِمَّنْ يَنْتَمِي إِلَى الِاجْتِهَادِ مِنْ أَهْلِ الشَّرْعِ، وَأَنَّ اعْتِبَارَهَا مَقْصُودٌ لِلشَّارِعِ. وَدَلِيلُ ذَلِكَ اسْتِقْرَاءُ الشَّرِيعَةِ، وَالنَّظَرُ فِي أَدِلَّتِهَا الْكُلِّيَّةِ وَالْجُزْئِيَّةِ، وَمَا انْطَوَتْ عَلَيْهِ مِنْ هَذِهِ الْأُمُورِ الْعَامَّةِ عَلَى حَدِّ الِاسْتِقْرَاءِ

(1) إثارات تجديدية، ص:71.

(2) الموافقات، 18/1.

(3) الموافقات، 19/1.

الْمَعْنَوِيِّ الَّذِي لَا يُثْبَتُ بِدَلِيلٍ خَاصٍّ، بَلْ بِأَدِلَّةٍ مُنْضَافٍ بَعْضُهَا إِلَى بَعْضٍ، مُخْتَلِفَةِ الْأَغْرَاضِ، بِحَيْثُ يَنْتَظِمُ مِنْ مَجْمُوعِهَا أَمْرٌ وَاحِدٌ تَجْتَمِعُ عَلَيْهِ تِلْكَ الْأَدِلَّةُ".[1]

## 2 - الأصول الكلية:

حيث اعتبر الضروريات "الأصول الكلية التي جاءت الشريعة بحفظها"، وهي "الدين، والنفس، والعقل، والنسل، والمال".[2]

**3 - كليات الأدلة:** وهي أدلة أصول الفقه الإجمالية، وسماها ب"كليات الأدلة على الجملة"، وهي: "الكتاب، والسنة، والإجماع، والقياس[3]..."، وهذا أيضا له ارتباط بالمقاصد الثلاث، لأنك إذا أكملت ما كتبه في "كتاب الأدلة الشرعية" من الموافقات، ستجده يفضي بك مباشرة بعد بيان قصده بكليات الأدلة إلى الحديث عن الضروريات، والحاجيات، والتحسينيات.

## 4 - الأحكام الكلية:

(1) الموافقات، 81/2.

(2) الموافقات، 236/3.

(3) الموافقات، 165/3.

أو ما يمكن أن نسميه بالشرع الابتدائي، أو الكليات الابتدائية، وهي منظومة الأنساق التشريعية التي من بينها:

- القرآن المكي:

حيث إن الشاطبي يرى أن ما نزل بمكة قبل الهجرة كلي بالنسبة إلى ما بعده من القرآن المدني، لأن المكي اشتمل على ما لا يرد عليه النسخ، والمهم في الموضوع أنه يربط فيه بين العهد المكي والضروريات الخمس، حيث فصَّل في المسألة الثامنة تقسيم من كتاب الأدلة الشرعية هذه الضروريات إلى ما تأسس ابتداء بمكة، وإلى ما وقع تفصيله بالمدينة، وذلك عند قوله:" إِذَا رَأَيْتَ فِي الْمَدَنِيَّاتِ أَصْلًا كُلِّيًا فَتَأَمَّلْهُ تَجِدْهُ جُزْئِيًا3بِالنِّسْبَةِ إِلَى مَا هُوَ أَعَمُّ مِنْهُ، أَوْ تَكْمِيلًا لِأَصْلٍ كُلِّيٍّ، وَبَيَانُ ذَلِكَ أَنَّ الْأُصُولَ الْكُلِّيَّةَ الَّتِي جَاءَتِ الشَّرِيعَةُ بِحِفْظِهَا خَمْسَةٌ، وَهِيَ: الدِّينُ، وَالنَّفْسُ، وَالْعَقْلُ، وَالنَّسْلُ، وَالْمَالُ. أَمَّا الدِّينُ؛ فَهُوَ أَصْلُ مَا دَعَا إِلَيْهِ الْقُرْآنُ وَالسُّنَّةُ وَمَا نَشَأَ عَنْهُمَا، وَهُوَ أَوَّلُ مَا نَزَلَ بِمَكَّةَ[1]..."، وهذا يعني أن ما ثبت بالقرآن المكي كليات معاني استقرائية يبنى عليها ما سواها حيث قال: "اعْلَمْ أَنَّ الْقَوَاعِدَ الْكُلِّيَّةَ هي الموضوعة أولًا، وهي التي نَزَلَ بِهَا الْقُرْآنُ عَلَى النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بِمَكَّةَ، ثُمَّ تَبِعَهَا أَشْيَاءُ بِالْمَدِينَةِ، كَمُلَتْ بِهَا تِلْكَ الْقَوَاعِدُ الَّتِي وُضِعَ أَصْلُهَا

(1) الموافقات، 238/3.

بِمَكَّةَ، وَكَانَ أَوَّلُهَا الْإِيمَانَ بِاللهِ وَرَسُولِهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ، ثُمَّ تَبِعَهُ مَا هُوَ مِنَ الْأُصُولِ الْعَامَّةِ[1]...". ويقول: "وَإِنَّمَا كَانَتِ الْجُزْئِيَّاتُ الْمَشْرُوعَاتُ بِمَكَّةَ قَلِيلَةً، وَالْأُصُولُ الْكُلِّيَّةُ كَانَتْ فِي النُّزُولِ وَالتَّشْرِيعِ أَكْثَرُ. ثُمَّ لَمَّا خَرَجَ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إِلَى الْمَدِينَةِ، وَاتَّسَعَتْ خُطَّةُ الْإِسْلَامِ؛ كَمُلَتْ هُنَالِكَ الْأُصُولُ الْكُلِّيَّةُ عَلَى تَدْرِيجٍ.[2]..".

- العزائم:

العزائم "عبارة عن الحكم الأصلي السالمِ موجبُه عن المعارض، كالصلوات الخمس من العبادات. ومشروعية البيع وغيره من التكاليف[3]".

من المعلوم أن العزائم محل بحثها القسم الثاني من أقسام الحكم الشرعي، وأعني: الحكم الوضعي الذي يقابله التكليفي، فالشاطبي يرى العزائم مما جاء به التكليف ابتداء، أي: ما كان "قَصْدُ الشَّارِعِ بِهَا إِنْشاء الأحكام التَّكْلِيفِيَّةِ عَلَى الْعِبَادِ مِنْ أَوَّلِ الْأَمْرِ؛ فَلَا يَسْبِقُهَا حُكْمٌ شَرْعِيٌّ قَبْلَ ذَلِكَ، فَإِنْ سَبَقَهَا وَكَانَ مَنْسُوخًا بِهَذَا الْأَخِيرِ؛ كَانَ هَذَا الْأَخِيرُ كَالْحُكْمِ

(1) الموافقات، 335/3.

(2) الموافقات، 338/3.

(3) البحر المحيط، 30/2.

الِابْتِدَائِيِّ، تَمْهِيدًا لِلْمَصَالِحِ الْكُلِّيَّةِ الْعَامَّةِ. وَلَا يَخْرُجُ عَنْ هَذَا مَا كَانَ مِنَ الْكُلِّيَّاتِ وَارِدًا عَلَى سَبَبٍ؛ فَإِنَّ الْأَسْبَابَ قَدْ تَكُونُ مفقودة قبل ذلك، فإذا وجد اقْتَضَتْ أَحْكَامًا.[1]..".

ومعنى كون العزائم كلية "أَنَّهَا لَا تَخْتَصُّ بِبَعْضِ الْمُكَلَّفِينَ مِنْ حَيْثُ هُمْ مُكَلَّفُونَ دُونَ بَعْضٍ، وَلَا بِبَعْضِ الْأَحْوَالِ دُونَ بَعْضٍ؛ كَالصَّلَاةِ مَثَلًا؛ فَإِنَّهَا مَشْرُوعَةٌ عَلَى الْإِطْلَاقِ وَالْعُمُومِ فِي كُلِّ شَخْصٍ وَفِي كُلِّ حَالٍ، وَكَذَلِكَ الصَّوْمُ، وَالزَّكَاةُ، وَالْحَجُّ، وَالْجِهَادُ، وَسَائِرُ شَعَائِرِ الْإِسْلَامِ الْكُلِّيَّةِ، وَيَدْخُلُ تَحْتَ هَذَا مَا شُرِعَ لِسَبَبٍ مَصْلَحِيٍّ فِي الْأَصْلِ؛ كَالْمَشْرُوعَاتِ الْمُتَوَصَّلِ بِهَا إِلَى إِقَامَةِ مَصَالِحِ الدَّارَيْنِ، مِنَ الْبَيْعِ، وَالْإِجَارَةِ، وَسَائِرِ عُقُودِ الْمُعَاوَضَاتِ، وَكَذَلِكَ أَحْكَامُ الْجِنَايَاتِ، وَالْقِصَاصِ، وَالضَّمَانِ، وَبِالْجُمْلَةِ جَمِيعُ كُلِّيَّاتِ الشَّرِيعَةِ[2]".

كما اعتبر الشاطبي ما استثني من العموم وسائرَ المخصوصات كليات ابتدائية، فقال: "وَنَهَى صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عَنْ قَتْلِ النِّسَاءِ وَالصِّبْيَانِ، هَذَا وَمَا أَشْبَهَهُ مِنَ الْعَزَائِمِ؛ لِأَنَّهُ رَاجِعٌ إِلَى أَحْكَامٍ كُلِّيَّةٍ ابْتِدَائِيَّةٍ[3]".

وفي موضع آخر، نرى الشاطبي يقارن بين العزيمة ومقابلها الرخصة،

---

(1) الموافقات، 465/1.

(2) الموافقات، 464/1.

(3) الموافقات، 466/1.

لأن الرخصة وإن كانت استثناء من أصل كلي لعذر مشروع[1]، إلا أنها "لَيْسَتْ بِمَشْرُوعَةٍ ابْتِدَاءً؛ فَلِذَلِكَ لَمْ تَكُنْ كُلِّيَّاتٍ فِي الْحُكْمِ[2]"، فكانت الرخصة جزئية يقتصر فيها على موضع الحاجة، ولذلك عنده اعتبار خاص، بينه بقوله: "فَإِنَّ الْعَزِيمَةَ لَمَّا تُوُخِّيَتْ عَلَى ظَاهِرِ الْعُمُومِ أَوِ الْإِطْلَاقِ؛ كَانَ الْوَاقِفُ مَعَهَا وَاقِفًا عَلَى دَلِيلٍ مِثْلِهِ مُعْتَمَدٍ عَلَى الْجُمْلَةِ، وَكَذَلِكَ الْعَمَلُ بِالرُّخْصَةِ وَإِنْ تَوَجَّهَ حُكْمُ الْعَزِيمَةِ؛ فَإِنَّ الرُّخْصَةَ مُسْتَمَدَّةٌ مِنْ قَاعِدَةِ رَفْعِ الْحَرَجِ، كَمَا أَنَّ الْعَزِيمَةَ رَاجِعَةٌ إِلَى أَصْلِ التَّكْلِيفِ[3]، وَكِلَاهُمَا أَصْلٌ كُلِّيٌّ؛ فَالرُّجُوعُ إِلَى حُكْمِ الرُّخْصَةِ وُقُوفٌ مَعَ مَا مِثْلُهُ مُعْتَمَدٌ. لَكِنْ لَمَّا كَانَ أَصْلُ رَفْعِ الْحَرَجِ وَارِدًا عَلَى أَصْلِ التَّكْلِيفِ وُرُودَ الْمُكَمِّلِ؛ تَرَجَّحَ جَانِبُ أَصْلِ الْعَزِيمَةِ بِوَجْهٍ مَا، غَيْرَ أَنَّهُ لَا يَخْرِمُ أَصْلَ الرُّجُوعِ لِأَنَّ بِذَلِكَ الْمُكَمِّلِ قِيَامُ أَصْلِ التَّكْلِيفِ" ويزيد ذلك وضوحا بقوله: "فَالْحَاصِلُ أَنَّ الْعَزِيمَةَ رَاجِعَةٌ إِلَى أَصْلٍ كُلِّيٍّ ابْتِدَائِيٍّ، وَالرُّخْصَةُ راجعة إِلَى جُزْئِيٍّ مُسْتَثْنًى مِنْ ذَلِكَ الْأَصْلِ الْكُلِّيِّ"[4].

(1) الموافقات، 469/1.

(2) الموافقات، 468/1.

(3) الموافقات، 264/1.

(4) الموافقات، 468/1.

- القواعد الفقهية والأصولية والمقاصدية:

فوفق الرؤية الشاطبي هي: كليات ابتدائية تعلق بها قصد الشارع أمرا أو نهيا، أو كليات نص عليها الشارع كنفي الضرر[1]، وربط العمل بالنية[2] وتحكيم العادة، وغيرها من القواعد الجمهورية المتعلقة بموازين المصالح والمفاسد[3]، أو كليات استقرائية منتظِمة من جزئيات كثيرة كالتيسير ورفع الحرج[4]، وكلها كما قال الشاطبي: «لا يختص بالخطاب بحكم من أحكامها الطلبية بعض دون بعض، ولا يُحاشى من الدخول تحتها مكلف ألبتةَ[5]» ، وإذا كانت كذلك فإنها أيضا لا يحُاشى عنها حال ولا زمان ولا مكان ولا نازلة تنزل بالعباد.

### 5 - القوانين الكلية:

وهي عبارة عن موازين توزن بها الأدلة الجزئية وتستقيم بها "المصلحة

(1) لا ضرر ولا ضرار"، موطأ مالك، كتاب الأقضية، الحديث رقم: 1243.

(2) "إنما الأعمال بالنيات"، صحيح البخاري، كتاب: بدء الوحي، باب: كيف كان بدء الوحي، رقم:1.

(3) كقاعدة تقديم المصلحة العامة على الخاصة، ودفع أكبر الضررين، وجلبِ أعلى المصلحتين...

(4) سواء كانت ضروريات وحاجيات وتحسينيات يرجع إليها حفظ المقاصد التي بها صلاح الدارين، أم كانت من مكملاتها المتممة لأطرافها وهي أصول الشرع المبثوثة في أصول الدين، أو في أصول الفقه أو في غير ذلك من المعاني الكلية الثابتة بالاستقراء المعنوي. الموافقات، 19/1 و108/1و323/3 و57/4.

(5) - الموافقات، 407/2

الكلية"، جعلها الشاطبي مسلكا للتدليل على وجوب القول بقطعية أصول الفقه استقراءً، وقد أقامها مقام الأصول الكلية المنصوصة، حيث قال: "وَالْقَوَانِينُ الْكُلِّيَّةُ لَا فَرْقَ بَيْنَهَا وَبَيْنَ الْأُصُولِ الْكُلِّيَّةِ الَّتِي نُصَّ عَلَيْهَا، وَلِأَنَّ الْحِفْظَ الْمَضْمُونَ فِي قَوْلِهِ تَعَالَى: إِنَّا نَحنُ نَزَّلنَا لذِّكرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَٰفِظُونَ ٩ الحجر:9، إِنَّمَا الْمُرَادُ بِهِ حِفْظُ أُصُولِهِ الْكُلِّيَّةِ الْمَنْصُوصَةِ، وَهُوَ الْمُرَادُ بِقَوْلِهِ تَعَالَى لۡيَومَ أَكمَلتُ لَكُم دِينَكُم وَأَتمَمتُ عَلَيكُم نِعمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ لإِسلَٰمَ دِينا المائدة: ٣ أَيْضًا، لَا أَنَّ الْمُرَادَ الْمَسَائِلُ الْجُزْئِيَّةُ؛ إِذْ لَوْ كَانَ كَذَلِكَ؛ لَمْ يَتَخَلَّفْ عن الحفظ جزئي من جُزْئِيَّاتِ الشَّرِيعَةِ[1]".

## 6 - مراعاة المآل:

قرر الشاطبي باستقرائه لموارد أحكام الشرع أن اعتبار المآل أصل مقصود معتبر شرعا، ذلك أن "النَّظَر فِي مَآلَاتِ الْأَفْعَالِ مُعْتَبَرٌ مَقْصُودٌ شَرْعًا كَانَتِ الْأَفْعَالُ مُوَافِقَةً أَوْ مُخَالِفَةً، وَذَلِكَ أَنَّ الْمُجْتَهِدَ لَا يَحْكُمُ عَلَى فِعْلٍ مِنَ الْأَفْعَالِ الصَّادِرَةِ عَنِ الْمُكَلَّفِينَ بِالْإِقْدَامِ أَوْ بِالْإِحْجَامِ إِلَّا بَعْدَ نَظَرِهِ إِلَى مَا يُؤُولُ إِلَيْهِ ذَلِكَ الْفِعْلُ، مَشْرُوعًا لِمَصْلَحَةٍ فِيهِ تُسْتَجْلَبُ، أَوْ لِمَفْسَدَةٍ تُدْرَأُ، وَلَكِنْ لَهُ مَآلٌ عَلَى خِلَافِ مَا قُصِدَ فِيهِ، وَقَدْ يَكُونُ غَيْرَ مَشْرُوعٍ لِمَفْسَدَةٍ

(1) الموافقات،1/22-23.

تَنْشَأُ عَنْهُ أَوْ مَصْلَحَةٍ تَنْدَفِعُ بِهِ، وَلَكِنْ لَهُ مَآلٌ عَلَى خِلَافِ ذَلِكَ[1]"، فاعتبار المآل يعبر عن معنى عام يتوجه القصد إليه، ولا يتعلق بمعنى خاص أو بأمر جزئي، والدليل على ذلك استقراء الشريعة استقراء معنويا، والنظر في أدلتها الكلية والجزئية التي انضافت إلى بعضها البعض لينتظم من مجموعها أن اعتبار المآل أصل كلي ومقصدي محض، يقتضي اعتباره تنزيلَ الحكم على الفعل بما يناسب عاقبته المتوقعة مستقبلا.[2]

ولذلك فهو أصل كلي، ومبدأ شامل، واجتهاد ثالث كامل يشمل مجمل الأدلة، ومحتكَمٌ في تنزيل الأحكام وسلامة التطبيق كما قرره الشاطبي يستعمل أدوات اللغة، وأدوات معقول النص[3]، فهو حكم على الأفعال وعلى الأشياء، وهو المبرهن على ديمومة الشريعة، فلا غنى عنه في تفاصيل التكليف.

هذا فقط بعض أهم ما يصدق عليه الكلي في الرؤية الشاطبية، ويشمل كل حكم عام كلي، أو مقصد كلي، أو مفهوم ذهني مجرد كالعدل والرحمة، أو أمر دأب عليه صاحب الشرع وجرت عليه أحكامه ومبانيها وقواعدها

---

(1) الموافقات، 178/5.

(2) أصل اعتبار المآل في البحث الفقهي، ص: 93.

(3) تنبيه المراجع، ص: 101.

وأخلاق شريعته، أو معان مبثوثة في الكتاب والسنة، أو أصول معنوية جارية مجرى العموم المنتشر والمكرر والمؤكد الذي ارتقى إلى مرتبة النص القطعي بما يحتف به من القرائن[1]، انتظمت باستقراء جزئيات الشرع تحت كلي، وهي تقابل ما يندرج تحتها من فروع ظنية مستندة إلى آحاد الأدلة ومآخذ معينة، أو رخصة وضعت لعزيمة ترجع إليها، أو جزئيات قابلة للاختلاف والنسخ والتخصيص والتقييد، وقضايا أعيان مظنونة متوهمة خارجة عن عموم الأصل، ونوادرَ شاذةٍ مخالفةٍ لما اطرد من الأحكام الكلية ويقل وقوعها.

التنظير الأصولي للتجاذب بين الكلي والجزئي ضمن النظرية المقاصدية:

سنبقى لفترة في رفقة الشاطبي رحمه الله، ونقف على بعض تنظيراته لهذه القضية، ذلك أن اعتناءه بتفصيل الحديث فيها يؤكد خطورتها، وخاصة أنه كان حريصا على مواجهة منهج المجزئة ومسلك التعضية في التعامل النصوص الشرعية.

ولنقف قليلا مع الاستشهادات التي نقلها شيخنا عن الشاطبي رحمه الله، وسنتعامل معها من خلال عناوين تلخص مضمون الفكرة التي يطرحها

(1) الموافقات، 70/4.

الشاطبي في هذه القضية، مع محاولة تقديم أمثلة فقهية، وتعضيد الشرح بنُقول عن علماء آخرين بحسب ما يسمح به الجهد وتسعفُ بهِ المُكنة.

- العلاقة بين الجزئي والكلي:

الأصل في أحكام الشريعة أن الله تعالى أناطها بأوصاف وعلل مناسبة، مدركة بالعقول، تفضي إلى مصالح العباد في الدنيا والآخرة. ومجمع أبحر هذه المصالح قصد الشارع إلى "الْمُحَافَظَةِ عَلَى الْمَرَاتِبِ الثَّلَاثِ مِنَ الضَّرُورِيَّاتِ وَالْحَاجِيَّاتِ وَالتَّحْسِينَاتِ[1]"، باعتبارها مراتبَ مبثوثة في كل تفاصيل وأبواب العبادات والمعاملات، وكل أدلة الشريعة التفصيلية دليلا واستدلال، أي: كتابا وسنة وإجماعا وقياسا، واستحسانا ومصالح مرسلة؛ فكل دليل تفصيلي خاص أُثْبِتَ لجزئية كان ذلك إثباتا لاندراج تلك الجزئية تحت هذه المراتب.

وأهم سمات هذه المراتب الثلاث أنها "غَيْرَ مُخْتَصَّةٍ بِمَحَلٍّ دُونَ مَحَلٍّ، وَلَا بِبَابٍ دُونَ بَابٍ، وَلَا بِقَاعِدَةٍ دُونَ قَاعِدَةٍ"، وبما أنها كذلك، فمن البدهي أن تكون هذه المراتب "كُلِّيَّات تَقْضِي عَلَى كُلِّ جُزْئِيٍّ تَحْتَهَا، وَسَوَاءٌ عَلَيْنَا أَكَانَ جُزْئِيًّا إِضَافِيًّا أَمْ حَقِيقِيًّا؛ إِذْ لَيْسَ فَوْقَ هَذِهِ الْكُلِّيَّاتِ كُلِّيٌّ تَنْتَهِي إِلَيْهِ، بَلْ هِيَ أُصُولُ الشَّرِيعَةِ"، وهذا ما يلزم كلَّ نظر فقهي موافق للشرع أن

(1) الموافقات، 171/3.

يتعامل معها من منطلق سماتها، أي نظرا "عَامًّا لَا يَخْتَصُّ بِجُزْئِيَّةٍ دُونَ أُخْرَى".

وثاني أهم سمة لهذه المراتب، أنها لا يفتقر الناظر فيها إلى إثباتها بقياس أو غيره، لكون هذا إنما تحتاجه فُرُوعُ الأحكام لا أصولُها، فهي جُمَّاعُ مصالح الخلق على التفصيل والإجمال، والعموم والخصوص، وليس فوقها كلي آخر تندرج تحته. وبهذا بلغت الشريعة محجة بيضاء واضحة السبيل على غاية الكمال والضبط، ولا يمكن أن يعزُبَ عن شمولها وعمومها أي جزئي، سواء أكان جزئيا حقيقيا أثبتته الأدلة التفصيلية، أم جزئيا إضافيا ضمته القواعد الكلية التي وإن كانت عامة فهي بنفسها مندرجة تحت هذه المراتب الثلاث الأعم منها.

إذن، الجزئيات الحقيقية المتمثلة في الأدلة التفصيلية، والجزئيات الإضافية التي تعمها القواعد الكلية، إذا ارتبطت بهذه المراتب الثلاث، صارت أصولا للشريعة، وكل ما اندرج تحتها كان مندرجا تحت المراتب الثلاث وجوبا، وهذا ما عناه الشاطبي بقوله: "وَإِذَا كَانَ كَذَلِكَ، وَكَانَتِ الجزئيات وهي أصول الشريعة؛ فما تحتها مُسْتَمَدَّةٌ مِنْ تِلْكَ الْأُصُولِ الْكُلِّيَّةِ، شَأْنَ الْجُزْئِيَّاتِ مَعَ كُلِّيَّاتِهَا فِي كُلِّ نَوْعٍ مِنْ أَنْوَاعِ الموجوادات".

## رابعا- هل يتعارض الكلي والجزئي؟

هذا يوجب على المجتهد الناظر "اعْتِبَارُ تِلْكَ الْجُزْئِيَّاتِ بِهَذِهِ الْكُلِّيَّاتِ[1]"، بالتحقق من اندراج الجزئيات تحت كلياتها، وذلك عند إعمال آحاد الأدلة من الكتاب أو السنة أو الإجماع أو القياس الخاصة بكل جزئية على حدة، ليكون النظر صحيحا، ويستقيم الحكم على الجزئي وكذلك التأكد من عدم اشتباه جزئيات المراتب مع بعضها، حتى لا تنفصل الجزئيات عن كلياتها لسبب منطقي مفاده أنه "مُحَالٌ أَنْ تَكُونَ الْجُزْئِيَّاتُ مُسْتَغْنِيَةً عَنْ كُلِّيَّاتِهَا"، فهناك تكامل شرعي ومنطقي ومنهجي بين الدليل الكلي وبين الدليل الجزئي، وبالتالي فكل نظر لا يراعي ذلك مآلُه إما إلى أن يُعمِل الجزئي دون الكلي، أو يهمل الجزئي ويأخذ بالكلي، والحال كما قال الشاطبي: أن "منْ أَخَذَ بِنَصٍّ مَثَلًا فِي جُزْئِيٍّ مُعْرِضًا عَنْ كُلِّيِّهِ؛ فَقَدْ أَخْطَأَ. وَكَمَا أَنَّ مَنْ أَخَذَ بِالْجُزْئِيِّ مُعْرِضًا عَنْ كُلِّيِّهِ؛ فَهُوَ مُخْطِئٌ، كَذَلِكَ مَنْ أَخَذَ بِالْكُلِّيِّ مُعْرِضًا عَنْ جُزئِيِّهِ".[2]

صحيح أن الأصل عند الشاطبي تقديم الكلي على الجزئي، لكن هذا شرطه عنده الإجمال لا التفصيل، فليس الأمر قاعدة مطردة دائما،

---

(1) الموافقات، 174/3.

(2) الموافقات، 174/3.



ومرد ذلك إلى مقصد الضبط الذي هو أحد أهداف تأليف الموافقات، ومن تمثلات ذلك عنده أن تقديم الكلي يتيح للمجتهد مساحة حركة واسعة لنظره، ويضمن له وجود مُحْكمات يرد إليها المتشابهات، ومحتكَمات يحتكم إليها، وقواطع يستند عليها في التعامل مع الجزئيات، وحملِها على وجوه كثيرة لا تسعفه لو قدم الجزئي على الكلي، ويكون ذلك مسلكَ حجاج يقطع به الطريق على المشغبين على الشرع، فإن المجتهد "إِذَا تَمَسَّكَ بِالْكُلِّيِّ كَانَ لَهُ الْخِيَرَةُ فِي الْجُزْئِيِّ فِي حَمْلِهِ عَلَى وُجُوهٍ كَثِيرَةٍ فَإِنْ تَمَسَّكَ بِالْجُزْئِيِّ لَمْ يُمْكِنْهُ مَعَ التَّمَسُّكِ الْخِيَرَةُ فِي الْكُلِّيِّ؛ فَثَبَتَ فِي حَقِّهِ الْمُعَارَضَةُ، وَرَمَتْ بِهِ أَيْدِي الْإِشْكَالَاتِ فِي مهاوٍ بَعِيدَةٍ، وَهَذَا هُوَ أَصْلُ الزَّيْغِ وَالضَّلَالِ فِي الدِّينِ؛ لِأَنَّهُ اتِّبَاعٌ لِلْمُتَشَابِهَاتِ، وَتَشَكُّكٌ فِي الْقَوَاطِعِ الْمُحْكَمَاتِ...وَمِنْ فوائده سُهُولَةِ الْمُتَنَاوَلِ فِي انْقِطَاعِ الْخِصَامِ وَالتَّشْغِيبِ الْوَاقِعِ مِنَ الْمُخَالِفِينَ[1]".

وقد دلل الشاطبي على مذهبه بأمثلة كثيرة من قبيل ما سماها بقضايا الأعيان[2]، وهي أحكام شرعية لوقائع ونوازل في عهد النبي عليه السلام حكم فيها الشارع لأفراد من الناس في حالات معينة بأحكام لا يقاس عليها ولا عموم فيها ولا إطلاق[3]، ومن ثم فالواجب حال التعارض بين

(1) - الموافقات، 12/4.

(2) وستجدها في كتب الأصوليين بصيغ متعددة منها: حكاية الأحوال، ووقائع الأعيان، وحكاية الأفعال...

(3 ) كمسح النبي عليه السلام على العمامة ليس مسقطا لوجوب المسح على الرأس في الوضوء، وإنما كان ذلك لاحتمال أذى أو خوف ضرر، فيكون المسح على العمامة رخصة مستثناة، وكجعل النبي عليه السلام شهادة خزيمة بن ثابت رضي الله عنها بشهادة رجلين...وتدرس أيضا في مباحث الاختلاف في العموم، ككون خطاب الشارع للواحد هل يعم أم لا؟ وترك الاستفصال هل ينزل منزلة العموم أم لا؟ وألفاظ الشارع في حكايات الأحوال، وفيما يدخله العام، وفي العموم المعنوي...

قضايا الأعيان باعتبارها جزئيا ظنيا مستثنى من أصل مع القاعدة المطردة العامة أو المطلقة باعتبارها كليا قطعيا؛ فإن القاعدة لا تنخرم بهذا التعارض، قال: "الْقَاعِدَة الْكُلِّيَّة لَا تَقْدَحُ فِيهَا قَضَايَا الْأَعْيَانِ وَلَا نَوَادِرُ التَّخَلُّفِ[1]..."، وقال: "قَضَايَا الْأَعْيَانِ لَا تَكُونُ بِمُجَرَّدِهَا حُجَّةً مَا لَمْ يُعَضِّدْهَا دَلِيلٌ آخَرُ.[2].."، وقال: "قَضَايَا الْأَعْيَانِ جُزْئِيَّةٌ، وَالْقَوَاعِدُ الْمُطَّرِدَةُ كُلِّيَّاتٌ، وَلَا تنهض الْجُزْئِيَّاتُ أَنْ تَنْقُضَ الْكُلِّيَّاتِ، وَلِذَلِكَ تَبْقَى أَحْكَامُ الْكُلِّيَّاتِ جَارِيَةً فِي الْجُزْئِيَّاتِ وَإِنْ لَمْ يَظْهَرْ فِيهَا مَعْنَى الْكُلِّيَّاتِ عَلَى الْخُصُوصِ[3]...".

هذا كله ثابت في الموافقات، ولكن الشاطبي وفي سياق رعي النظرة الشمولية، ووحدة منطق الشرع، لا يحكم الكليات في الجزئيات ثم يمضي، بل إنه يقرر أن هذا وزان واحد يلزم منه كما كان اعتبار الجزئي بالكلي، أن يقع من المجتهد اعتبار الكلي بالجزئي كذلك، وهذا نفهمه كالآتي:

**1 - تحقق الكلي بالجزئي**: اعتبار الكليات بالجزئيات

قال الشاطبي: "وَبَيَانُ ذَلِكَ أَنَّ تَلَقِّي الْعِلْمِ بِالْكُلِّيِّ إِنَّمَا هُوَ مِنْ عَرْضِ الْجُزْئِيَّاتِ وَاسْتِقْرَائِهَا وَإِلَّا فَالْكُلِّيُّ مِنْ حَيْثُ هُوَ كُلِّيٌّ غَيْرُ مَعْلُومٍ لَنَا قَبْلَ الْعِلْمِ

(1) الموافقات، 391/1.

(2) الموافقات، 254/3.

(3) الموافقات، 9/4.

بِالْجُزْئِيَّاتِ، وَلِأَنَّهُ لَيْسَ بِمَوْجُودٍ فِي الْخَارِجِ وَإِنَّمَا هُوَ مُضَمَّنٌ فِي الْجُزْئِيَّاتِ حَسَبَمَا تَقَرَّرَ فِي الْمَعْقُولَاتِ؛ فَإِذًا الْوُقُوفُ مَعَ الْكُلِّيِّ مَعَ الْإِعْرَاضِ عَنِ الْجُزْئِيِّ وُقُوفٌ مَعَ شَيْءٍ لَمْ يَتَقَرَّرِ الْعِلْمُ بِهِ بَعْدُ دُونَ الْعِلْمِ بِالْجُزْئِيِّ، وَالْجُزْئِيُّ هُوَ مَظْهَرُ الْعِلْمِ بِهِ[1]".

يقتضي علم المنطق أن النتائج مرتبطة بمقدماتها، ومن ثم فالكلي لا يكون كليا إلا بالجزئيات، لأن الكلي في حقيقته معنى ذهني مجرد لا وجود له خارج الذهن، فهو يحتاج إلى اجتهاد لاستخراجه بالاستقراء، فبذلك فقط تنسجم الكليات مع جزئياتها، وتجتمع الجزئيات تحت كلياتها، وإن لم يكن شرط ذلك حصر هذه الجزئيات والإحاطة بها كلها، فالعبرة إنما هي بأغلبها وبقدرة الكلي على ضبط هذه الجزئيات مهما بلغ عدم تناهيها، فمثلا الإنسان مفهوم كلي نتصوره ذهنيا فقط، ونقرر أنه يندرج تحته زيد وسعد وخالد و...، ونقطع بأنه لا يمكن لعمرو، أو أحمد أو علي إلا أن يندرجوا تحت مفهوم الإنسان الكلي.

وبالتالي، فإن المجتهد محتاج إلى استقراء الجزئيات ليتحقق وليستفيد العلمَ بالكلي، فبدون هذه الجزئيات لن يظهر الكلي. وبمعنى آخر: أن المجتهد يلزمه أولا أن يكون عنده تصور ذهني للكلي، وليس شرطه أن يكون

(1) الموافقات، 175/3.

متحققا به على التمام، وإنما القدر الذي يتيح له معرفة الماثل بين الجزئيات ليدرجها تحت كلي باعتبار الجامع الذي بينها، فيعرف الفرع ونظيره، وحكمه، والعلة التي أنيط بها حكمه خاصة المستنبطة، ومن ثم تستقيم عنده القاعدة الكلية التي يستغني بها عن فروع لا تنحصر.

### 2 - لا وجود للجزئي إلا بالكلي: اعتبار الجزئيات بالكليات

قال الشاطبي: " وَأَيْضًا؛ فَإِنَّ الْجُزْئِيَّ لَمْ يُوضَعْ جُزْئِيًّا؛ إِلَّا لِكَوْنِ الْكُلِّيِّ فِيهِ عَلَى التَّمَامِ وَبِهِ قِوَامُهُ، فَالْإِعْرَاضُ عَنِ الْجُزْئِيِّ مِنْ حَيْثُ هُوَ جُزْئِيٌّ إِعْرَاضٌ عَنِ الْكُلِّيِّ نَفْسِهِ فِي الْحَقِيقَةِ، وَذَلِكَ تَنَاقُضٌ[1]" .

الجزئي لم يكن جزئيا بأصل الوضع إلا لارتباطه بما هو أعلى منه، فبه وبأشباهه استقام الكلي، فزيد وعمرو وأحمد وغيرهم جزئيات تحت كلي مفهوم الإنسان، ولم يكونوا كذلك إلا لأن المفهوم الكلي فيهم على التمام وبهم قوامه، فبهم وبأمثالهم انتظم مفهوم كلي الإنسان. ومن ثم فلا يمكن أن ننظر في الكلي دون نظر في الجزئي، وإلا حصل التناقض، فكيف يمكن أن نقرر كون الكلي يبنى من خلال جزئياته، ثم نقول: نُعمِل الكليَّ فقط دون الجزئي؟ فهذا لا يستقيم؛ لكونه ينتج عنه أننا نسقط الكلي نفسه بإسقاط جزئيه والإعراض عنه، بل يؤدي ذلك إلى الشك في الكلي وانتفى تحقق العلم

(1) الموافقات، 175/3، ومشاهد من المقاصد، ص: 118.

به، وهنا ستلتبس على المجتهد قواعد القياس والاستحسان والذرائع والمصالح المرسلة، وهي قواعد لا يمكن إعمالها حال الالتباس، أو حال الشك، وإنما سلامة إجرائها يتحقق باعتبار الجزئي بكُليه؛ لأن اعتبار الكلي بإطلاقه دون الجزئي مفض إلى هدم مقاصد الشارع وعائد عليها بالإبطال، فلم يكن هناك بد من "اعتبارهما معا في كل مسألة[1]".

والقصد أن النظر الإجمالي في الوقائع والأحكام لا يفي بتحقيق مقاصد الشرع، بل لا بد من النظر التفصيلي الذي قد يكون أحيانا ما يتفصى عنه ترجيح ما كان مرجوحا في زمن ماض على راجح في زمن حاضر، أو منع عمل في حال وإباحة نفس العمل في حال آخر.

وصورة ذلك أن الكلي إذا ثبت أنه كلي بالاستقراء، وخالفه نص جزئي بوجه ما، فإن الواجب اعتبارهما معا؛ لأنه لو لم يكن للشارع مقصد في ذلك الجزئي لما نص عليه، إذ نص الشارع عليه دليل على اعتباره عنده، فالأخذ بالكلي الثابت ضرورة "بعد الإحاطة بمقاصد الشريعة[2]" والإعراض عن الجزئي مآله منخرم، وبانخرامه تنخرم المحافظة على مقصود الشارع[3].

---

(1) الموافقات، 176/3.

(2) الموافقات، 176/3.

(3) الموافقات، 176/3-177.

هل لهذا تفسير آخر؟ نعم، له تفسير، وهو أنه لا يمكن تصور جزئي إلا مندرجا تحت كلي إعمال الجزئي دون الكلي لا يكفي "وإلا لتضاربت بين يديه الجزئيات، وعارض بعضها بعضا في ظاهر الأمر، إذا لم يكن في يده ميزان مقاصد الشارع، ليعرف به ما يأخذ منها وما يدع؛ فالواجب إذًا اعتبار الجزئيات بالكليات، شَأْنَ الْجُزْئِيَّاتِ مَعَ كُلِّيَّاتِهَا فِي كُلِّ نَوْعٍ من أنواع الموجودات".[1]

هذا يعني أن الكلي والجزئي ثابتان لا يتخلفان ولا يتغيران، إنما الذي يتغير هو جهة النظر بناء على ما استقر عليه استقراء الأدلة الجزئية وما أدى إليه من بناء الكلي في انتقاله من الوجود الذهني إلى الوجود الخارجي، وهذا يعني أن تخلف بعض الجزئيات لا يطعن في الكلي من حيث كونه كليا، لأنه يبقى أغلبيا أكثريا عاما قطعيا، والجزئي مهما كثر لا ينتظم منه كلي معارض، إذ بعض الجزئيات المتخلفة عن الكلي إنما تتخلف لأمور خارجية عن الكلي، بحيث لا تكون مندرجة تحته أصلا، أو هي مندرجة لكن لم يظهر للمجتهد ملمح لدخولها، أو هي مندرجة تحته لكنها معارضة بما هو أولى منها، فيكون جب اعتبار الجزئيات بكلياتها، والكليات بجزئياتها عن النظر والتنزيل.

(1) مقدمة الشيخ عبد الله دراز على موافقات الشاطبي، 6/1.

## خامسا- هل تقديم الكلي على الجزئي مُطَّرِدٌ؟

بمعنى: إذا كان الجزئي ثاويا تحت الكلي، فهل ما قرره الشاطبي من كون تقديم الكلي على الجزئي هو القاعدة في كل حال أو زمن، وعلى أي صورة؟ أي: هل هي قاعدة مستقرة؟

وإذا كان الأمر كذلك عند بعضهم، فإن الاكتفاء بالكلي كاف جدا في النظر، وبذلك يبقى النظر في الجزئي عناء لا طائل من ورائه[1]، باعتبار أننا لو فرضنا أن جزئيا ما لم نحط به، ولم يندرج تحت واحدة من الضروريات الخمس فإن هذا لا يضر الكلي في شيء ولا يطعن في نتيجة الاستقراء، فإذا اطلعنا عليه لاحقا أو تمت الإحاطة به فإنه لن يخرج عنها.

الجواب: أن الشاطبي وهو يقرر هذه القاعدة، إنما يقررها من باب الإجمال لا التفصيل[2] ولا ينسى أبدا أن الكلي ما صار كليا إلا باستقراء الجزئيات المندرجة تحته استقراء تاما، أو استقراء ناقصا.

وتفسير ذلك، أن العقل لا يحيط بكل وجوه حفظ الضروريات، فقد يدرك بعضها، وقد يُسْدل الغيبُ أستارَه على بعض الوجوه فتعزب عن إدراك العقل، وحتى هذا الإدراك ليس على وزان واحد دائما، فقد تدرك تلك

(1) الموافقات، 180/3.

(2) الموافقات، 177/3.

الوجوه أحيانا، وتغيب أحيانا أخرى بحسب الأحوال والأزمنة والعوائد وبالتالي إذا اعتبرنا اطراد تقديم الكلي أدى ذلك إلى انخرام الكلي نفسه، وهنا مدخل الشاطبي رحمه الله إلى القول بعدم اطراد تقديم الكلي على الجزئي حيث يقول: "فَلَوْ أَعْرَضَ عَنِ الْجُزْئِيَّاتِ بِإِطْلَاقٍ؛ لَدَخَلَتْ مَفَاسِدُ وَلَفَاتَتْ مَصَالِحُ، وَهُوَ مُنَاقِضٌ لِمَقْصُودِ الشَّارِعِ، وَلِأَنَّهُ مِنْ جُمْلَةِ الْمُحَافَظَةِ عَلَى الْكُلِّيَّاتِ؛ لِأَنَّهَا يَخْدِمُ بَعْضُهَا بَعْضًا، وَقَلَّمَا تَخْلُو جُزْئِيَّةٌ مِنَ اعْتِبَارِ الْقَوَاعِدِ الثَّلَاثِ فِيهَا، وَقَدْ عُلِمَ أَنَّ بَعْضَهَا قَدْ يُعَارِضُ بَعْضًا فَيُقَدَّمُ الْأَهَمُّ حَسَبَمَا هُوَ مُبَيَّنٌ فِي كِتَابِ التَّرْجِيحِ، وَالنُّصُوصُ وَالْأَقْيِسَةُ الْمُعْتَبَرَةُ تَتَضَمَّنُ هَذَا عَلَى الْكَمَالِ. فَالْحَاصِلُ أَنَّهُ لَا بُدَّ مِنَ اعْتِبَارِ خُصُوصِ الْجُزْئِيَّاتِ مَعَ اعْتِبَارِ كُلِّيَّاتِهَا، وَبِالْعَكْسِ، وَهُوَ مُنْتَهَى نَظَرِ الْمُجْتَهِدِينَ بِإِطْلَاقٍ، وَإِلَيْهِ يَنْتَهِي طَلَقُهُمْ فِي مَرَامِي الِاجْتِهَادِ[1]".

هذا إن أدرك العقل بعض وجوه حفظ مراتب المقاصد، أما إذا لم يدرك وجها منها، فإنه سيحتاج إلى النص عليها، أي: أن يأتي من الشرع نص بها، وهذا "أَكْثَرُ مَا دَلَّتْ عَلَيْهِ الشَّرِيعَةُ فِي الْجُزْئِيَّاتِ[2]" كما يقول الشاطبي، فإذا لم يأت النص باعتبار المصلحة واطرادها وبيان ما يعارضها

(1) الموافقات، 3/180.

(2) الموافقات، 3/180.

سنعرض عن الجزئي، وستفوت مصالح وتدخل مفاسد بهذا الإعراض، ويؤدي ذلك إلى انخرام مقصود الشارع، وهذا غير ممكن وقوعه من الشارع؛ صحيح أن البشر كانوا يتوصلون بالعقل إلى مصالح في زمن الفترات التي بين الرسل، إلا أنهم لم يكونوا في ذلك على مقتضى العدل والإنصاف، إذ ربما هدمت مصلحةٌ تغيوها بعقولهم مصالح غيرها، وضيعت قاعدةٌ التزموها قواعد أخرى، فكان اعتبار الجزئي من أجل ذلك من باب "جُمْلَةِ الْمُحَافَظَةِ عَلَى الْكُلِّيَّاتِ؛ لِأَنَّهَا يَخْدِمُ بَعْضُهَا بَعْضًا، وَقَلَّمَا تَخْلُو جُزْئِيَّةٌ مِنَ اعْتِبَارِ الْقَوَاعِدِ الثَّلَاثِ فِيهَا، وَقَدْ عُلِمَ أَنَّ بَعْضَهَا قَدْ يُعَارِضُ بَعْضًا فَيُقَدَّمُ الْأَهَمُّ[1]"

وعلى هذا، يتقرر أن تقديم الكلي ليس مطلقا، وليس قاعدة مطردة، وبالتالي إهمال القصد في الجزئي راجع إلى إهمال القصد في الكلي، وهذا مفض إلى عدم اعتبار كلي إذا أهملت الجزئيات بالقصد إطلاقا، ومفض إلى انخرام أمور الخلق وعدم جريانها على نظام واحد لا تفاوت فيه ولا اختلاف، فوجب بذلك القصد إلى الدليل الجزئي الخاص حتى ولو كان خارجا عن الكلي الثابت بالاستقراء لأمر خارجي، ولتستقيم المعادلة في اعتبار الجزئي وجب النظر إلى الكلي بكونه مخصصا أو مقيدا للدليل، حتى يستقيم فهم أمر الشريعة بالنظر المطلق في مقاصد الشرع وتتبع نصوصه

(1) الموافقات، 3/180.

مطلقة ومقيدة[1]، وهذا معنى اعتبار أحدهما مع الآخر. والحاصل كما يقول الشاطبي: "أَنَّهُ لَا بُدَّ مِنَ اعْتِبَارِ خُصُوصِ الْجُزْئِيَّاتِ مَعَ اعْتِبَارِ كُلِّيَّاتِهَا، وَبِالْعَكْسِ، وَهُوَ مُنْتَهَى نَظَرِ الْمُجْتَهِدِينَ بِإِطْلَاقٍ، وَإِلَيْهِ يَنْتَهِي طَلَقُهُمْ فِي مَرَامِي الِاجْتِهَادِ"[2].

## عند تقديم الكلي، ما مصير الجزئي؟

تقرر أن الكلي ما كان كليا إلا بالجزئيات، ومن ثم إذا اقتضى النظر من المجتهد تقديم الكلي، فإن ذلك لا يعني بحال إبطال الجزئي أو إسقاطه، فالذي يقع هو أن الجزئي صادم ظاهريا لا حقيقة الكلي بأن كان الاستمساك به مفوتا لمقصود الشارع في المآل، والمآل كلي كما رأيت وذلك لأنه صادف أمرا عاما لا يمكن أن يوهن أو أن يُضعف، وبالتالي فتعدية الحكم الجزئي آليا دون اعتبار لقرائن الأحوال المندرجة تحت الاقتضاء التبعي، ودون اعتبار لمجاري العادات المستقرة في الضروريات والحاجيات والتحسينيات، سيفضي لا محالة إلى إهدار الكلي، والأصل أن المفتي "ناظر في المآلات قبل السؤالات".

إن تنزيل الأحكام على واقع المكلف لا يأتي نمطيا أو اعتباطيا، أو

---

(1) الموافقات، 183/3.

(2) الموافقات، 181/3.

بموجب الاقتضاء الأصلي فقط، بل إن تنزيل الأحكام يكون مع اعتبار المآل معيارا لمشروعية الفعل، وليس هذا هروبا من الأحكام أو تحايلا عليها، بل هو صميم النظر المصلحي الذي أوجبه الشرع، والذي ويجب مراعاة الاستثناءات وتجاوز المقتضى الأصلي للحكم الظني أحيانا إذا كانت نتيجة التمسك به في المآل أن يضيع مقصدٌ كلي من مقاصد الشريعة، ومما تواردت عليه أفعال العقلاء أنه لا يُفَوَّتُ قطعي للحفاظ على أمر ظني قد يكون حقيقيا وقد يكون متوهَّما.

لهذا، نرجع لنؤكد أن مرتبة الدليل وكونه قطعيا أو ظنيا، ثبوتا، أو دلالة، أو هما معا، ورتبة المصلحة في سلم المقاصد بانتمائها إلى الضروري أو الحاجي أو التحسيني، ونوع المصلحة بحسب تعلقها بالكليات الخمس، كلها معايير ترجيح بين الكلي والجزئي، ومن ثم فالجزئي حال تقديم الكلي عليه يبقى محفوظ القدر والمكانة، فاعلا في غير موضع تحقيق المناط.

وغالب الأخلال التي تقع في التنزيل مردها إلى عدم رعي إخضاع التجاذب بين الكلي والجزئي للضوابط الأصولية، وغالب تمظهراته الحادة هي في التمسك بالنصوص الجزئية والجمود على الظواهر دون التفات إلى العوارض والاقتضاء التبعي، وفي إهمال الواقع المتمثل في أجهاله الثلاثة :

- الجهل بالواقع.
- الجهل بتأثير كلي الواقع في التعامل مع الأحكام والنصوص والمفاهيم الشرعية.
- الجهل بمنهجية الاستنباط بناء على العلاقة بين النصوص والمقاصد، وبين الواقع.

أمثلة:

- القصاص من الجماعة بالواحد:

إذا اشتركت جماعة في قتل شخص واحد، فإن ما عليه عمل الصحابة رضوان الله عليهم زمن الخليفة عمر هو قتل الجماعة بالواحد، باعتبار أن القصاص لا يتبعض، وباعتبار أنه إذا ترك ولي الأمر قتل الجماعة المشتركة في قتل واحد لم ينسد باب القصاص، وهذا أمر قد يستعصي على العقل فهمه، فالمقتول واحد، والمُقْتَصُّ منه جماعة، فكيف يكون القصد حفظ الأنفس وتزهق أنفس متعددة مقابل نفس واحدة؟ فهذا يعني أن كلي حفظ النفوس هنا منخرم بهذا الاعتبار؟

الجواب: قال ابن رشد: "فعُمدة من قَتَلَ بالواحد الجماعةَ[1] النظرُ إلى

(1) بداية المجتهد، 170/1

المصلحة، فإنه مفهومٌ أن القتل إنما شُرِّعَ لنفي القتل كما نَبَّه عليه الكتاب في قوله تعالى: وَلَكُم فِي لقِصَاصِ حَيَوٰة يَٰأُوْلِي لأَلبَٰبِ لَعَلَّكُم تَتَّقُونَ البقرة: ١٧٩، وإذا كان ذلك كذلك، فإنه إذا لو لم تُقتل الجماعةُ بالواحد لَتَذَرَّعَ الناس إلى القتل بأن يَتعمدوا قتلَ الواحد بالجماعة".

والشاهد عندنا هو قول ابن رشد: " فإنه إذا لو لم تُقتل الجماعةُ بالواحد لَتَذَرَّعَ الناس إلى القتل بأن يَتعمدوا قتلَ الواحد بالجماعة"، ومفاده أننا إجراء حفظ ضروري النفس اقتضى مؤاخذة الجماعة منعا لإهدار ضروري النفس؛ لأنهم إذا لم يعاقبوا بنفس العقوبة لكان ذلك ذريعة إلى أن يتواطأ الجماعة على القتل فرارا من القصاص، فاقتضى الأمر حسم مادة الفساد لحفظ مقصد تشريع القصاص الذي دل عليه دليل جزئي، فدل هذا على أن الكلي ليس تقديمه مطردا، وفي ذلك يقول الشاطبي: "وجه المصلحة في ذلك أن القتيل معصوم، وقد قُتل عمدا، فإهداره داع إلى خرم أصل القصاص واتخاذ الاستعانة والاشتراك ذريعة إلى السعي بالقتل إذا علم أنه لا قصاص فيه".[1]

- الترخيص بعدم القيام في الصلاة للمريض، وبالإفطار في رمضان، وللمرأة بترك الصلاة أيام حيضها ونفاسها:

(1) الاعتصام، 30/3.

فالأصل أن الأمر بالصلاة وبالصوم عزائم ابتدائية تتعلق بحفظ ضروري الدين، ومن ثم فصورة أدائهما تعبدية لا يتدخل فيها العقل بترخيص، وحتى لو كانت المشقة في ذلك ثابتة ملحوظة للعقل، ما كان له أن يحكم بأن المريض يرخص له في القعود في الصلاة بدل القيام، وفي الإفطار في رمضان بدل الصيام، ولا المرأة بأن تترك الصلاة والصيام أيام حيضها ونفاسها، وذلك لأن الأمر متعلق بكلي، فلو روعي هذا الكلي الضروري مطلقا، لما دخلت الرخص الهادمة على الأوامر والنواهي المثبتة للعزائم، لكن علمنا من الشرع نفسه أنه نص على هذه الرخص وأقامها مقابل العزائم الأصلية، ولو لم يقع ذلك منه لانخرم كليا التيسير ورفع الحرج.

فرغم أن هذه الرخص محلها الحاجيات إلا أن الشرع اعتبرها في موضوع الضروريات، والمعلوم أن الحاجيات جزئي الضروريات، فروعي هنا الطرفان بإعمال قاعدة الحاجيات في الضروريات؛ لأنه ليس من عادة الشرع أن يتناقض في تشريعاته وأحكامه.

- المستثنيات من القواعد المانعة[1]:

بيع السَّلَم وأمثاله من المستثنيات من القواعد العامة المانعة، هو في

(1) معظم المستثنيات من القواعد العامة المانعة هي في أبواب المعاملات، كالعرايا، والقراض، والمساقة، والسَّلَم، والقرض، وأشباه ذلك. وقد يقع بعض منها في العبادات.

الأصل بيع ممنوع، لما فيه من الغرر والجهالة وأكل أموال الناس بالباطل. ولكن الشرع أباحه لدخوله ضمن الكلي الحاجي، وكونه يستند إلى أصل الحاجيات[1] الموجب لتقرير العقود في البيوعات لداعي المصلحة، والشرع من سننه أن يعطي لكل طرف حقه ومستحقه، ومن ثم فأي استرسال في تطبيق قاعدة تقديم الكلي على الجزئي سيفضي إلى مناقضة مقاصد الشارع من تشريع البيوعات والمعاملات عموما وهذا تدركه إذا رجعت إلى مسألة إدراك العقل لوجوه حفظ الضروريات أو الحاجيات أو التحسينيات، وقد مر معك أن للحفظ وجوها يدرك العقلُ بعضها ويخفى عليه البعض الآخر، فإذا كنا سنقدم حكم الكلي دائما على أحكام ثبتت بأدلة جزئية في محالها سيعود ذلك على الكلي نفسه بالضرر، وهذا ما يؤكده الشاطبي بقوله: "فلو اعتبرنا الضروريات بكلياتها، لأخلَّ ذلك بالحاجيات أو بالضروريات أيضا، فأما إذا اعتبرنا في كل رتبة جزئياتها، كان ذلك محافظة على تلك الرتبة وغيرها من الكليات[2]".

وبناء على ذلك فالسَّلم وما يماثله من المستثنيات من القواعد المانعة يخضع لقاعدة الاستحسان اعتبار الاستحسان قاعدة تقوم على اعتبار المصلحة الجزئية التي تتعارض والدليل الكلي، وهذا على سبيل الاستثناء

(1) الموافقات، 470/1.

(2) الموافقات، 179/3.

والترخص، ودليله أن "كُلَّ أَصْلٍ شَرْعِيّ لَمْ يَشْهَدْ لَهُ نَصٌّ مُعَيَّنٌ، وَكَانَ مُلَائِمًا لِتَصَرُّفَاتِ الشَّرْعِ، وَمَأْخُوذًا مَعْنَاهُ مِنْ أَدِلَّتِهِ؛ فَهُوَ صَحِيحٌ يُبنى عَلَيْهِ، ويُرجع إِلَيْهِ إِذَا كَانَ ذَلِكَ الْأَصْلُ قَدْ صَارَ بِمَجْمُوعِ أَدِلَّتِهِ مَقْطُوعًا بِهِ؛ لِأَنَّ الْأَدِلَّةَ لَا يَلْزَمُ أَنْ تَدُلَّ عَلَى الْقَطْعِ بِالْحُكْمِ بِانْفِرَادِهَا دُونَ انْضِمَامِ غَيْرِهَا إِلَيْهَا كَمَا تَقَدَّمَ؛ لِأَنَّ ذَلِكَ كَالْمُتَعَذِّرِ. وَيَدْخُلُ تَحْتَ هَذَا ضَرْبُ الِاسْتِدْلَالِ الْمُرْسَلِ الَّذِي اعتمده مالك وَالشَّافِعِيُّ؛ فَإِنَّهُ وَإِنْ لَمْ يَشْهَدْ لِلْفَرْعِ أَصْلٌ مُعَيَّنٌ؛ فَقَدْ شَهِدَ لَهُ أَصْلٌ كُلِّيٌّ، وَالْأَصْلُ الْكُلِّيُّ إِذَا كَانَ قَطْعِيًّا قَدْ يُسَاوِي الْأَصْلَ الْمُعَيَّنَ، وَقَدْ يَرْبُو عَلَيْهِ بِحَسَبِ قُوَّةِ الْأَصْلِ الْمُعَيَّنِ وَضَعْفِهِ، كَمَا أَنَّهُ قَدْ يَكُونُ مَرْجُوحًا فِي بَعْضِ الْمَسَائِلِ، حُكْمَ سَائِرِ الْأُصُولِ الْمُعَيَّنَةِ الْمُتَعَارِضَةِ فِي بَابِ التَّرْجِيحِ، وَكَذَلِكَ أَصْلُ الِاسْتِحْسَانِ عَلَى رَأْيِ مَالِكٍ، يَنْبَنِي عَلَى هَذَا الْأَصْلِ، لِأَنَّ مَعْنَاهُ يَرْجِعُ إِلَى تَقْدِيمِ الِاسْتِدْلَالِ الْمُرْسَلِ عَلَى الْقِيَاس[1]".

والمفهوم من هذا أن المصالح تشمل الاستحسان إذا كانت على سبيل الاستثناء من الأصل الكلي، وعلى هذا فهو مفهوم مصلحي، لأنه استثناء يقوم على النظر المآلي، وعلى اعتبار مصلحة المحل وتقديمها على معارضه الكلي. وقد تقرر أن اعتبار المآل ضمن امتداده المقصدي أصل كلي له علاقته بالضرورة، ويتضح ذلك إذا عُلم أيضا أن الضرورة إنما تقدر على أساس

(1) الموافقات: 1/32-33.

مآل الفعل[1] الذي قد يكون فاسدا فيقع المكلف في ضيق وعنت وحرج، وهو ما تأباه الشريعة لا من جهة تشريعها الأحكام، ولا من جهة إلزامها المكلف مطابقة قصده لقصد الشارع، فمتى عجز المكلف عن الإتيان بالواجب، أو اضطر إلى فعل ممنوع شرعا، فإن الواجب يسقط عنه والممنوع يباح له ضمن إطار الشروط المعتبرة في الضرورة التي يجب أن تكون

(1) - وفي ذلك يقول شيخنا العلامة عبد الله بن بيه حفظه الله في كتاب صناعة الفتوى:

عُقُودُ المُسلِمينَ بدَارِ غَربٍ
تجَاذَبها المَقَاصِدُ والفُرُوعُ

ومِيزَانُ الفَقِيه يَجُورُ طوراً
إلى طَرَفٍ فَيُفْرِطُ أو يُضِيعُ

فَفِي الجُزْئِيِّ ضِيقٌ وانْحِصَارٌ
وفي الكُلِّيِّ مُنْفَسَحٌ وَسِيعُ

ونُورُ الحَقِّ مَصْلَحَةٌ تُوازَى
بِجُزئِيِّ النُّصُوصِ لَه سُطُوعُ

مآلات الأُمُورِ لَها اعتِبَارٌ
وحَاجِيُّ الضَّرُورةِ قَدْ يُطِيعُ

فَزِنْ هذَا بذَاكَ وذَا بِهذَا
يَكُنْ في القَيْسِ مَنْهَجُك البَدِيعُ

(فَإنْ لَمْ تَسْتَطِعْ أمراً فَدَعْهُ
وجَاوزهُ إلى مـا تَسْتَطِيعُ)

حقيقية لا وهمية، ولهذا قرر ابن القيم رحمه الله عبارة بالغة قال فيها: "ومن قواعد الشرع الكلية أنه لا واجب مع عجز، ولا حرام مع ضرورة[1]"

وتزداد العلاقة وضوحا بعبارة الشاطبي رحمه الله حين يقول: "مَحَالُّ الاضطرار مغتفرة في الشرع، بمعنى أن إقامة الضرورة معتبرة، وما يطرأ عليه من عارضات المفاسد مغتفر في جنب المصلحة المجتلبة[2]...". والضرورة هنا قد لا تكون فردية فقط تتعلق بشخص المكلف، بل إنها تتعداه لتشمل المجتمع بأكمله، إذ لا يتصور وجود المصلحة العامة والمصلحة الخاصة ولا يتصور معه أن تكون الضرورة الملجئة عامة أو خاصة كذلك، فمتى تحققت شروط الضرورة فإن الشرع يراعيها ويعتبرها، ويجعل لكل صورة من صور الاضطرار ما يصلح لها من الأحكام، إن على سبيل إسقاط الواجب أو على سبيل الترخيص في الممنوع من باب الاستثناء من القواعد العامة التي لو اطردت في كل حال لما قامت الأحكام بما شرعت من أجله.

## سادسا- تعليق الشيخ بن بيه: هل تناقض الشاطبي؟

**قال شيخنا حفظه الله: "لكن الشاطبي وهو يقرر هنا أهمية الجزئي، فإنه يكُرُّ في مكان آخر على هذه القاعدة بما يشبه النقض حيث يحكم**

(1) إعلام الموقعين، 41/2.

(2) الموافقات، 288/1.

**على الجزئي بالتقهقر أمام الكلي محافظة على النظام...".**

**مشاهد من المقاصد، ص:119**

موجب هذه الملاحظة أن الشاطبي قطع بضرورة تقديم الكلي على الجزئي حال التعارض، وهو منذ قليل كان يؤكد على اعتبار الجزئي، وبين أنه لا غنى للكلي عن الجزئي، ولا استقلال للجزئي عن الكلي، فهل تناقض الشاطبي؟

الواجب أن ننظر إلى هذا القول في سياقه، ولكن لننظر أولا فيما قرره ثم نحكم:

- " وَالْقَاعِدَةُ الْمُقَرَّرَةُ فِي مَوْضِعِهَا أَنَّهُ إِذَا تَعَارَضَ أَمْرٌ كُلِّيٌّ وَأَمْرٌ جُزْئِيٌّ؛ فَالْكُلِّيُّ مُقَدَّمٌ؛ لِأَنَّ الْجُزْئِيَّ يَقْتَضِي مَصْلَحَةً جُزْئِيَّةً، وَالْكُلِّيَّ يَقْتَضِي مَصْلَحَةً كُلِّيَّةً، وَلَا يَنْخَرِمُ نِظَامٌ فِي الْعَالَمِ بِانْخِرَامِ الْمَصْلَحَةِ الْجُزْئِيَّةِ بِخِلَافِ مَا إِذَا قُدِّمَ اعْتِبَارُ الْمَصْلَحَةِ الْجُزْئِيَّةِ؛ فَإِنَّ الْمَصْلَحَةَ الْكُلِّيَّةَ يَنْخَرِمُ نِظَامُ كُلِّيَّتِهَا".

ما نستنتجه من كلام الشاطبي هو أن:

- الكلي يقتضي مصلحة كلية، والجزئي يقتضي مصلحة جزئية، هنا يكون لتحقيق المناط مدخل في تحقيق القول بتقديم الكلي على الجزئي، والمقصود بالمصلحة الكلية ما فيه جلب مصالح المكلفين أو درء المفاسد عنهم فيما يتعلق بالمقاصد الكلية الضرورية. أما

المصلحة الجزئية فما فيه من جلب مصلحة أو درء مفسدة عن المكلف في أمر جزئي من جزئيات الشريعة ولا تعود بالضرر على كلي في الشرع.

- المصالح الكلية تتحدد بنظام العالم واستدامة صلاحه، وبجريان حال النظام الإنساني على استقامة، ووقايته من المفاسد التي تؤدي إلى انخرام النظام. أما المصلحة الجزئية فهي على عكس ذلك، لا ينخرم بها نظام، ولا يترتب على تخلف المصلحة فيه أو ترتب المفسدة عليه اختلال نظام الحياة وجريان حياة الناس على فساد وتهارج.

من هنا تأتي أولية الكلي على الجزئي، وإذا كان هذا من حيث الرتبة والدرجة، فإن ذلك أيضا متحقق من حيث وظيفة الكلي في النظر الفقهي، وفي ديمومة الشريعة واستنفار الفقه لمواجهة المستجدات والجزئيات التي لا تنتهي، والتي يؤدي تتبعها إلى تأزم الفقه وتُعَسِّر نظر الفقيه بحيث تتناقض عليه الفروع، وتتزلزل خواطره وتضطرب إذا "جعل يُخَرِّجُ الفروع بالمناسبات الجزئية دون القواعد الكلية[1]".

يؤكد هذا أيضا ما قرره الشاطبي بقوله: " وَهَذَا الْمَوْضِعُ كَثِيرُ الْفَائِدَةِ،

(1) الفروق،3/1، ومشاهد من المقاصد، ص:120.

عَظِيمُ النَّفْعِ بِالنِّسْبَةِ إِلَى الْمُتَمَسِّكِ بِالْكُلِّيَاتِ إِذَا عَارَضَتْهَا الْجُزْئِيَّاتُ وَقَضَايَا الْأَعْيَانِ، فَإِنَّهُ إِذَا تَمَسَّكَ بِالْكُلِّيِّ كَانَ لَهُ الْخِيَرَةُ فِي الْجُزْئِيِّ فِي حَمْلِهِ عَلَى وُجُوهٍ كَثِيرَةٍ فَإِنْ تَمَسَّكَ بِالْجُزْئِيِّ لَمْ يُمْكِنْهُ مَعَ التَّمَسُّكِ الْخِيَرَةُ3 فِي الْكُلِّيِّ؛ فَثَبَتَ فِي حَقِّهِ الْمُعَارَضَةُ، وَرَمَتْ بِهِ أَيْدِي الْإِشْكَالَاتِ فِي مهاوٍ بَعِيدَةٍ، وَهَذَا هُوَ أَصْلُ الزَّيْغِ وَالضَّلَالِ فِي الدِّينِ؛ لِأَنَّهُ اتِّبَاعٌ لِلْمُتَشَابِهَاتِ، وَتَشَكُّكٌ فِي الْقَوَاطِعِ الْمُحْكَمَاتِ، وَلَا تَوْفِيقَ إِلَّا بِاللَّهِ[1]".

فهل لا يزال من الممكن أن نقول إن الشاطبي تناقض؟

في نظري أن شيخنا بن بيه لما وصف تقديم الشاطبي الكليَّ على الجزئي بأنه يشبه النقض لما قرره من اعتبار الكليات بالجزئيات واعتبار الجزئيات بالكليات، لم يكن يقصد فعلا معنى التناقض، وإنما يقصد التوجيه إلى جوانب الرؤية الشاطبية التي قد تُشْكِلُ على بعضهم، ولا يلتفتون إلى كل عناصرها ومقومات منهجها في التعامل مع القضايا المقصدية الكبرى، والتي قد يؤدي عدم الالتفات إليها إلى أخلال في الفهم تفضي إلى الإخلال بالكلي أو الجزئي إفراطا أو تفريطا.

إن الشاطبي يؤصل لنظرية ذات أبعاد تكاملية، والدليل على ذلك ما قرره في مبحث النظر في المآلات، والذي جعله أصلا مقصديا يقوم عليه

(1) الموافقات، 12/4

التشريع ولا ينفك عنه، وهو ما يثبت قاعدة العدل باعتبارها ملمحا فقهيا لا بد وأن يعتبر فيه المآل، لما يتحقق بها من استجلاب للمصالح ودرء المفاسد، وإهمال المجتهد لها يوقع في نقيض المقصود من الشرع، ويخل بمبدأ التوفيق بين مقتضيات النص والخطاب الشرعي، وبين المتعلقات الواقعية المنتجة لهذا الخطاب، وهو مبدأ لا يستقيم دون وعي تام وفهم شمولي لمناشئ الأحكام ومواردها، واستقراء وفهم سليمين ينفيان الصبغة النظرية المقتصرة على مجرد فهم الحكم وثبوته بمدركه الشرعي دون النظر في محله.

إذن، ينبغي أن نفهم أن تنوع الاعتبارات يؤدي إلى تعدد العبارات، وأن تعدد المناظر يفضي إلى بعض التعارض الظاهري نتيجة تداخل الأدلة، أو التداخل بين الجزئيات، أو بين الكليات نفسها، فلربما اندرج جزئي تحت كلي باعتبار، ثم اندرج تحت كلي آخر باعتبار ثان، فإذا لم يتمكن المجتهد من تقرير أيِّ الكليين له الحكم، باعتبار أنه ليس دائما يسعفه القياس، فإنه يحتاج إلى نظر آخر يحكم من خلاله بالاستحسان أو بسد الذرائع، أو بإدخال الجزئي داخل كلي معين، ويصرفه عن كل آخر رغم أنه يندرج تحته.

إن كل ما تقرر آنفا، يفضي بنا إلى نتيجة مهمة، وهي أن الكليات يخدم بعضها بعضا من جهة أن بعضها قد يكون مخصصا للبعض الآخر، وأن الجزئيات يخدم بعضها بعضا من جهة ثانية لأنها تسعف في عملية القياس، وأن الجزئيات خادمة للكليات من جهة ثالثة؛ لأنها تعطي مساحة حركة للاجتهاد برصد اندراجها تحت كلي دائما، أو أنها أحيانا تندرج ضمن كلي، لنجدها في أحايين أخرى تندرج تحت كلي آخر حسب ما توجبه الوقائع ومقتضيات الأحوال، وفي مواضع أخرى ولمانع من الموانع لا يتعلق بذات الكلي أو ذات الجزئي، قد تتخلف هذه الجزئيات عن الاندراج تحت الأصل الكلي أو القاعدة الكلية، لتتيح للمجتهد إمكانية التعامل مع أوعية متعددة من أوعية الاستنباط، دون أن يعني تخلفها انخراما أو عودة بالإبطال على الكلي؛ لأن تخلف الجزئيات داخل في دائرة الشذوذ والندرة، ولا يحصل من مجموع الجزئيات المتخلفة كلي آخر يعارض باقي الكليات على الحقيقة.

موقف العلامة بن بيه من التجاذب بين الكلي والجزئي:

**قال شيخنا حفظه الله: "والقول الفصل في هذا أنه لا الكلي يقدم بإطلاق ولا الجزئي كذلك...".**

مشاهد من المقاصد، ص:120-121

ينطلق شيخنا في تعامله مع الكلي والجزئي من نظرة موضوعية، وفي الوقت ذاته من البعد الوظيفي لكل واحد منهما، حسب ما تفرضه المنهجية الأصولية، وتقتضيه العقلية المقصدية، ومن ثم فهو يضع الموضوع كله في سياق "منظومة التعليل" وإعادة ترتيب عناصرها وتبويبها "لوضع الكلي في نصابه، ومنح الجزئي نصيبه؛ لتكون المصالح التي هي من باب الكلي بمنزلة المقدمة قبل الولوج إلى باب دارة القياس، والذي سيكون الاستدلال مشرعا لمخارجه ومجليا لمباهجه، إذ ستكون الأقيسة الأخرى كالشبه والدلالة والمنطقي والعكس والاستقراء بوابات تلك المخارج، فإذا ضاقت دارة قياس العلة انتقل المجتهد إلى سُوحها الفسيحة؛ لأنه سيصبح مُميزاً بين المسالك السقيمة والصحيحة. وذلك لإبراز مكانة التعليل في الشريعة والتدليل على جدارته في الاستنباط"[1].

**ماذا يعني شيخنا بهذا القول الفصل؟**

يعني به الموازنة بين الكلي والجزئي، وهي موازنة ضرورية لتفادي الاجتزاء أي: الاكتفاء بالجزئي والإعراض عن الكلي، أو العكس نتيجة

(1) إثارات تجديدية، ص:99.

عدم فهم التجاذب الدقيق بين الكلي والجزئي، فالشريعة ليست على وزان واحد، فلا هي مجموع الأدلة الجزئية، ولا هي مجرد كليات عائمة، أو قيم مجردة، وبالتـــــالي لا ينظر إلى الجزئي إلا من خلال الكلـي، كما لا قوام للكلي إلا بجزئياته، مع مراعاة أنه حال التعارض بينهما لا الكلي يقدم بإطلاق، ولا الجزئي كذلك، وذلك راجع إلى ميزان المجتهد الذي يستخدمه في عملية تحقيق المناط. [1]

هذه الموازنة تستدعي صورتين:

- الصورة الأولى: الاستحسان وسد الذرائع

**قال شيخنا: "يلمح المجتهد في الجزئي معنى من المعاني ينخزل به عن كليه ويتقاعد به عن مدى عمومه، فيحكم له بحكم يختلف عن حكم الكلي كما في دليل الاستحسان، وهو في حقيقته استثناء جزئي من كلي، ودليل سد الذرائع وهو في أساسه حكم على جزئي مراعاة لمآل أصبح بمنزلة الكلي فاجتاله عن كليه وهو أصل الإباحة مثلا".**

**مشاهد من المقاصد، ص:120-121**

وهذا الملمح يوجب تفعيلا لمباحث الاستدلال في أصول الفقه، خاصة

(1) تنبيه المراجع، ***

الاستحسان، وسد الذرائع باعتبارهما قاعدتين مآليتين، وهو ما يعني أن المجتهد ملزم بالتأكد من صلاحية الواقع لأن يكون صالحا لتنزيل الحكم عليه، فكل نازلة من نوازل الواقع "نَازِلَةٌ مُسْتَأْنَفَةٌ فِي نَفْسِهَا لَمْ يَتَقَدَّمْ لَهَا نَظِيرٌ، وَإِنْ تَقَدَّمَ لَهَا فِي نَفْسِ الْأَمْرِ فَلَمْ يَتَقَدَّمْ لَنَا؛ فَلَا بُدَّ مِنَ النَّظَرِ فِيهَا بِالِاجْتِهَادِ، وَكَذَلِكَ إِنْ فَرَضْنَا أَنَّهُ تَقَدَّمَ لَنَا مِثْلُهَا؛ فَلَا بُدَّ مِنَ النَّظَرِ في كونها مثلها أولا، وَهُوَ نَظَرٌ اجْتِهَادِيٌّ[1]" كما يقول الشاطبي رحمه الله. وهذا مما يؤكد من جديد أن مقاصد الشريعة لا تنفك عن أصول الفقه، وعلى فرض أنها تنفك عنه، فإنها لا تلبث أن تعود إليه كي تحفظ شرعيتها ومشروعيتها ووظيفتها، ولكي تستديم ارتباط صورتها بروحها، والمقاصد دون هذا "التفاعل مع المركب الأصولي تبقى صورا بلا روح، وأوعية فارغة بلا محتوى"[2].

الاستحسان: استثناء القضية الجزئية من إلحاقها بنظائرها المندرجة تحت أصل كلي مانع من الفعل للحد من غُلُواء القياس، حيث يهجر المجتهد "مطيةَ القياس إذا أوعرت إلى مركب الاستحسان إذا أَسهل، طلباً لليسر... فكلما ضاقت دائرة انتقلوا إلى دائرة أوسع، لكنه انتقالٌ منضبطٌ بميزان

(1) الموافقات، 14/5.

(2) إثارات تجديدية، ص: 69.

المصلحة والعدل وشواهد النقل والعقل...[1]".

ومعنى ذلك أن المجتهد يلجأ إلى هذا العدول عند التعارض الواقع بين دليل يبيح الفعل ودليل يوجب الترك، والمصلحة والمفسدة دائرتان بين الفعل والترك، لهذا فما على المجتهد فعله هو الموازنة بين المصلحة والمفسدة، أو بين المفسدتين، أو بين المصلحتين والحكم على الفعل بما يناسبه جلبا لمصلحة المكلف أو درءا للمفسدة عنه، مع اعتبار قواعد الترجيح المقررة بالاستقراء من فروع الشريعة.

إن الاستحسان اعتبار للكلي والجزئي في آن واحد، وموازنة يقوم بها المجتهد بين ما يحيط بالمكلف من مصلحة ومفسدة تتعارضان بينهما وتتجاذبانه، فيكون الحكم بالاستحسان لما غلب منها، والمقصود أن الحكم بالاستحسان يكون تبعا لغلبة المصلحة أو غلبة المفسدة، فإذا كانت المصلحة هي الغالبة، وكانت أكبر من المفسدة التي يراد تجنبها كان الحكم بجواز الفعل أمرا حتما، وكان لا بد من فتح الذريعة إليه بالاستحسان على اعتبار أن درء المفاسد مقدم على جلب المصالح، فيجب إذن أن يتغير الفعل من صعوبة إلى سهولة، ومن مشقة إلي تيسير ومن منع إلى ترخيص للعارض المعتبر شرعا والضرورة التي اقتضت ذلك.

---

(1) إثارات تجديدية، ص:99.

فيتأكد عندك أن الاستحسان صورة من صور النظر الفقهي المصلحي يسلكه المجتهد ناظرا في أفعال المكلفين وما يترتب عليها من نتائج، أو في تنزيل الأحكام على الواقع، حيث إن الوقائع أحيانا تقتضي من الناظر المجتهد والمفتي أن يفتي بما يخالف الدليل في ظاهره، وهذا ليس تشهيا منه، وإنما هو تقديم لاستدلال مرسل على قياس؛ لمصلحة شرعية معتبرة تقتضي ذلك منه، لأنه بالتزام الدليل العام يكون مفوتا لمصلحة أعظم من المفسدة التي يريد درءها، وسائر ما رخص فيه الشرع في "حقيقته يرجع إلى اعتبار المآل في تحصيل المصالح أو درء المفاسد على الخصوص حيث كان الدليل العام يقتضي منع ذلك، لأنا لو بقينا مع أصل الدليل العام لأدى إلى رفع ما اقتضاه ذلك الدليل من المصلحة فكان من الواجب رعي ذلك المآل إلى أقصاه".[1]

إن المُلجئ إلى الاستحسان هو العدول عن تحقيق المناط العام، بمراعاة ما يحيط بالمكلفين من العوارض التي تستدعي إخراج القضايا عن حكم نظائرها وإعطاءها حكما آخر استثناء من الدليل والأصل العامين، فهو ليس إفتاء أو جوابا من "رأس الكلية من غير اعتبار خاص" بحسب التعبير الشاطبي[2]، وبيان ذلك في تفرع الاستحسان عن أصل العدل عند

(1) الموافقات، 195/5.

(2) الموافقات، 233/5.

تعذر تحقيقه بالتزام أصل التكاليف والعزائم، وإجراء الأقيسة على عمومها، والعدل عليه مبنى الأحكام والمقاصد على حد سواء، وعدم تحكيم الاستحسان في العوارض الاستثنائية والظروف الطارئة، يفوت المصالح المقصودة من تشريع الأحكام، فيكون عدم إعماله في مقتضاه يذهب بالمقاصد الجوهرية للعدل، وما المقاصد إلا عدل ومصلحة، و"معنى الاستحسان في أكثر الأحوال هو الالتفات إلى العدل والمصلحة"، كما قال ابن رشد الحفيد[1] ولعل الشاطبي رحمه الله كان أكثر توفيقا في بيان خطأ أهل الرأي وأهل الظاهر على حد سواء في قضية التعامل مع الكلي والجزئي، ذلك أن أهل الراي -كما قال- يرون أن "الشَّرِيعَةُ كُلُّهَا تَرْجِعُ إِلَى حِفْظِ مَصَالِحِ الْعِبَادِ وَدَرْءِ مَفَاسِدِهِمْ، وَعَلَى ذَلِكَ دَلَّتْ أَدِلَّتُهَا عُمُومًا وَخُصُوصًا، دَلَّ عَلَى ذَلِكَ الِاسْتِقْرَاءُ، فَكُلُّ فَرْدٍ جَاءَ مُخَالِفًا فَلَيْسَ بِمُعْتَبَرٍ شَرْعًا؛ إِذْ قَدْ شَهِدَ الِاسْتِقْرَاءُ بِمَا يُعْتَبَرُ مِمَّا لَا يُعْتَبَرُ، لَكِنْ عَلَى وَجْهٍ كُلِّيٍّ عَامٍّ، فَهَذَا الْخَاصُّ الْمُخَالِفُ يَجِبُ رَدُّهُ وَإِعْمَالُ مُقْتَضَى الْكُلِّيِّ الْعَامِّ؛ لِأَنَّ دَلِيلَهُ قَطْعِيٌّ، وَدَلِيلَ الْخَاصِّ ظَنِّيٌّ فَلَا يَتَعَارَضَانِ"، بينما أهل الظاهر يرون أن " الشَّرِيعَةُ إِنَّمَا جَاءَتْ لِابْتِلَاءِ الْمُكَلَّفِينَ أَيُّهُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا، وَمَصَالِحُهُمْ تَجْرِي عَلَى حَسَبِ مَا أَجْرَاهَا الشَّارِعُ، لَا عَلَى حَسَبِ أَنْظَارِهِمْ2، فَنَحْنُ مِنَ اتِّبَاعِ مُقْتَضَى النُّصُوصِ عَلَى يَقِينٍ فِي الْإِصَابَةِ، مِنْ حَيْثُ إِنَّ الشَّارِعَ إِنَّمَا تَعَبَّدَنَا بِذَلِكَ وَاتِّبَاعُ الْمَعَانِي رَأْيٌ، فَكُلُّ

(1) بداية المجتهد، 324/2.

مَا خَالَفَ النُّصُوصَ مِنْهُ غَيْرُ مُعْتَبَرٍ؛ لِأَنَّهُ أَمْرٌ خَاصٌ مُخَالِفٌ لِعَامِّ الشَّرِيعَةِ، وَالْخَاصُّ الظَّنِّيُّ لَا يُعَارِضُ الْعَامَّ الْقَطْعِيَّ". والحال أن "أَصْحَاب الرَّأْيِ جَرَّدُوا الْمَعَانِيَ، فَنَظَرُوا فِي الشَّرِيعَةِ بِهَا، وَاطَّرَحُوا خُصُوصِيَّاتِ الْأَلْفَاظِ، وَالظَّاهِرِيَّةُ جَرَّدُوا مُقْتَضَيَاتِ الْأَلْفَاظِ، فَنَظَرُوا فِي الشَّرِيعَةِ بِهَا، وَاطَّرَحُوا خُصُوصِيَّاتِ الْمَعَانِي الْقِيَاسِيَّةِ، وَلَمْ تَتَنَزَّلْ وَاحِدَةٌ مِنَ الْفِرْقَتَيْنِ إِلَى النَّظَرِ فِيمَا نَظَرَتْ فِيهِ الْأُخْرَى بِنَاءً عَلَى كُلِّيِّ مَا اعْتَمَدَتْهُ فِي فَهْمِ الشَّرِيعَةِ[1]".

سد الذرائع: "وهو في أساسه حكم على جزئي مراعاة لمآل أصبح بمنزلة الكلي، فاجتاله عن كليه وهو أصل الإباحة مثلا"[2].

وتزداد فهما على ضوء كلام للإمام ابن القيم رحمه الله مضمونه أن "ما حُرِّم سدًا للذريعة أبيح للمصلحة الراجحة، كما أُبيحت العَرَايا من ربا الفَضْل، وكما أُبيحت ذوات الأسباب من الصلاة بعد الفجر والعصر، وكما أُبيح النَّظرُ للخاطبِ والشاهدِ والطبيب والمعاملِ من جملة النَّظر المحرم، وكذلك تحريم الذهب والحرير على الرجالَ حُرِّم لسدِّ ذريعة التشبيه بالنساء الملعون فاعله، وأبيح ما تدعو إليه الحاجة، وكذلك ينبغي أن يُباح بيع الحلية المصوغةِ صياغةً مباحةً بأكثر من وزنها؛ لأن الحاجة تدعو إلى ذلك، وتحريم التفاضل إنما كان سدًا للذريعة؛ فهذا محض القياس ومقتضى

---

(1) الموافقات، 232/5.

(2) مشاهد من المقاصد، ص: 121.

أصول الشرع، ولا تتم مصلحة الناس إلا به أو بالحيل، والحيل باطلة في الشرع".[1]

إن العلاقة بين مبدأ النظر في المآلات وقاعدة سد الذرائع، هي علاقة سَبَبٍ ومُسَبَّبٍ، هذه العلاقة التي تجد امتدادها في ارتباط الوسائل بالمقاصد إباحة ومنعا، على اعتبار أن كل وسيلة تَوَقَّفَ تحقيق قصد الشارع عليها فهي مشروعة وإن كانت ممنوعة، وكل وسيلة أدت إلى مناقضة مؤكدة لقصد الشارع فهي باطلة وإن كان الأصل فيها الإذن.

إن سد الذرائع ضمن علاقة الكلي بالجزئي قد يقع وفقا لاعتبارات كثيرة نذكر منها:[2]

- اعتبار الحال[3] سدا للذريعة:

---

(1) إعلام الموقعين، 408/3.

(2) راجع بعض الأمثلة في كتابي: أصل اعتبار المآل في البحث الفقهي.

(3) تنبغي الإشارة إلى أنه لا يجب الربط هنا بين هذا الاعتبار وأثر الحال والمكان والزمان في تغير الفتوى، إذ إن هذه العناصر الثلاثة في هذا المبحث هي قرائن وأمارات توجه المفتي إلى ما ينبغي العمل به من أصول وقواعد الشريعة. ولهذا أصل معتبر في الشريعة، إذ تعود أصالةُ اعتبار الحال إلى الكتاب والسنة وفقه الصحابة، فمن القرءان قوله تعالى: - يَٰنِسَآءَ ٱلنَّبِيِّ مَن ياتي مِنكُنَّ بِفَٰحِشَةٖ مُّبَيِّنَةٖ يُضَٰعَفَهَا ٱل عَذَابُ ضِع فَيَ نِ وَكَانَ ذَٰلِكَ عَلَى ٱللَّهِيَسِيرٗا ٣٠ الأحزاب: 30، فقد راعى القرءان هنا حالَ زوجات النبي عليه الصلاة والسلام، ولذلك أشار إلى مضاعفة العقوبة بالنظر إلى حالهن خلاف كل نساء المؤمنين. ومن السُّنة نَهيُ النبي صلى الله عليه وسلم أبا ذَرٍّ الغِفاري عن الإمارة وعن ولاية اليتيم، وقد أمَّر غيره من الصحابة، وحَثَّ على كفالة اليتيم، وقد رَخَّصَ للشيخ الصائم في القُبْلة ونهى عنها الشاب لكون المظنة في أيلولة القُبْلَةِ إلى ما هو أكبرُ منها مُتَحَقِّقَةٌ، وراعى النبي صلى الله عليه وسلم حال الأعرابي الذي واقع أهله في رمضان، وامتنع عن بناء الكعبة اعتبار لحال الناس يومها.

اعتبار حال المكلف أحد مقومات النظر في النوازل والقضايا التي يعالجها المفتي، وأحد العوامل المؤثرة في المناط، وله قدره وتأثيره في الفتوى، وهو أول ما يجب على المفتي أن يعتبره وهو يتعامل مع النازلة المعروضة عليه، وهذا المسلك أصيل في النظر الفقهي المصلحي والمقصدي.

والمقصود بمراعاة الحال هنا، نَظَرُ المفتي إلى حال المستفتي أو حال أطراف النازلة التي ينظر فيها، وذلك إما من جهة السلب أو من جهة الإيجاب، فقد يقتضي منه النظرُ في حال المعني بالنازلة أن يُشَدِّدَ عليه في الفتوى منعا للمآل الفاسد، إذ ربما أدى عدم اعتبار الحال إلى مفسدة تُفَوِّتُ مصلحةً شرعيةً، أو إلى مناقضة قصد الشارع من الأحكام، أو لربما أدى عدم مراعاة الحال إلى وقوع الضرر بأطراف أخرى، ولذلك "فلا بد ممن ابتلي بالحكم بين الناس من نظر خاص في كل نازلةٍ تحدث بين يديه، فينظر فيها إلى حال المدعي والمدعى عليه وإلا انقلبت المصلحة مفسدة[1]".

ومن هنا كان النظر في الحال أحدَ العوامل المؤثرة في تحقيق المناط، فالمفتي قبل أن يُصْدِرَ فتواه بالإقدام أو الإحجام على الفعل فلا بد أن يحقق مناط النازلة المعروضة عليه، ويعرف كيف تنزيل الحكم بعد أن يكون قد ثبت لديه بمدركه الشرعي كما قال الشاطبي رحمه الله.

(1) النوازل الكبرى، للمهدي الوزاني، 228/5.

- اعتبار المكان سدا للذريعة:

اعتبار المكان في الفتوى هو كاعتبار الحال، ذلك أن اعتبار المكان لا يتخلف أبدا في عناصر بناء المفتي لفتواه لما له من تأثير في أحكام التكليف، إذ المكان قد يكون محددا لطبيعة المناط الذي يتعلق به حكم المفتي، وله تأثيره في ثبوته، ومن هنا تختلف أحكام البادية عن الحضر، بل وتختلف أحكام المكان الواحد باختلاف الأحوال، لذلك فالعمل بسد الذرائع قد يرتبط في بعض توظيفاته بالمكان منعا للمآل الضرري وحسما لمادة الفساد.

- اعتبار الزمان سدا للذريعة:

كما هو الشأن بالنسبة لاعتبار الحال والمكان وأثرهما في حكم المفتي على العمل بسد الذرائع، فإن للزمان كذلك أثره، وليس هنا المقصود القاعدة الفقهية المعروفة ب«تغير الأحكام بتغير الأزمان»، بل المقصود أن لطبيعة الواقع الذي يعيشه المكلف أثرا في النظر الفقهي، ومن هنا كان اشتراط فهم الواقع ومعرفة الواجب فيه أهم متضمنات الاجتهاد التنزيلي.

ومراعاة الزمان هي اعتبار الظروف المحتفة بالمكلفين، وما يحيط بهم من عوامل زمانية توجب تعامل المجتهد أو الحاكم معها بالنظر إلى ما يترتب عليها، فإما أن يكون لها تأثير في الحكم بالانتقال من الحرمة

إلى الإباحة، أو الانتقال من الإباحة إلى المنع، وذلك كله احتياط من الحاكم أو المفتي للمكلفين من الوقوع في المشقة، أو الوقوع في الضرر، أو تفويت المصالح المعتبرة شرعا، مما ينافي الغاية التي من أجلها شرعت الأحكام إما إباحة أو تحريما.

إن المفتي أو المجتهد حين يتعامل مع النازلة المعروضة عليه أن يجب يعتبر في نظره طبيعة الزمان الذي وقعت فيه، فلا يقوم بالحكم فيها إلا بعد أن يكون قد حقق مناطها، ونظر في تعيين محل هذا المناط، واعتبر ما سينتج عن الحكم فيها؛ لأن موجب الذرائع يفرض أن تقوم "للتوقع علاقةٌ سببيةٌ بتصرفات المكلَّفين، فيبني المفتي فتواه على ما يحقِّق مصلحة أو يدرأ مفسدة في المستقبل، فحيثياتُ الحكم أو علتُه كامنةٌ في توقُّع ما يحدث في المستقبل؛ أنْ لو تُرك الأمرُ على أصل الإباحة أو الحظر. وهذا أصل الذرائع والنظر في المئالات".[1]

- الصورة الثانية: المصالح المرسلة

**يقول شيخنا حفظه الله: "وتارة يكون الجزئي عريا عن تلك المعاني**

(1) تنبيه المراجع، ***

**فيتقوى الكلي، فيستوعب الجزئي ويهيمن عليه كما في المصالح المرسلة...".**

**مشاهد من المقاصد، ص:121**

وإعمال المصلحة المرسلة هو من باب التعليل الكلي، حيث يعمد المجتهد إليها لاستنباط "الأحكام منها العلاقة بين الجزئي المستنبط وبين الكلي المستنبط منه؛ إلا أنَّ المعنى وهو المصلحة المتقاضاة أو المفسدة المتحاماة ليكون دليلاً، فإنَّ ذلك يرجع إلى استقراء جزئيات الشريعة وكلياتها للوصول إلى إرساء المبدأ الذي سيصبح منتجاً بشروط وضوابط وجودية وعدمية هي آلية الاستنباط".[1]

وصورة هذا التعليل الكلي أنه «متى حلت الحوادث التي لم يسبق حلولها في زمن الشارع ولا لها نظائر ذات أحكام متلقاة منه، عرفنا كيف ندخلها تحت تلك الصورة الكلية، فنثبت لها الأحكام أمثال ما نثبته لكلياتها، ونطمئن بأننا في ذلك مثبتون أحكاما شرعية إسلامية، وهذا ما يسمى بالمصالح المرسلة. ومعنى كونها مرسلة: أن الشريعة أرسلتها فلم تنط بها حكما معينا، ولا يلفى لها نظير معين له حكم شرعي فتقاس هي عليه، فهي إذن كالفرس المرسل غير المقيد».[2]

---

(1) إثارات تجديدية، ص:92.

(2) مقاصد الشريعة الإسلامية: ص:279.

ويلجأ المجتهد إلى المصلحة المرسلة في سياق احتدام التجاذب بين التحليل والتحريم، ويبحث عن المناسبة التي يحصُلُ على ترتيب الحكم على الوصف مصلحةٌ من نوع المصالح التي يهتم الشرع بجلبها، أو درء المفاسد التي يهتم الشارع بدرئها،[1] غير أن هذا المعنى المناسب مقيد بخدمته للمقاصد الثلاثة، وألا تكون المصلحة المترتبة عليه ملغاة، وأن تكون قطعية، أو ظنية حاجية، وهذا كله بناء على فقه الواقع الرابط بين الأحكام الشرعية المجردة وبين وجودها في الواقع المشخص، واستنادا على التدقيق في شقي الدليل الشرعي: الكلي والجزئي[2].

إن تقديم الكلي على الجزئي وإن كان ليس على إطلاقه، له موجباته التي تستدعيها سياقات النظر، وهي موجبات ترجع في الغالب إلى قطعية دلالة الكلي في مقابل الجزئي، وكونه دليلا معنويا ثبت بالاستقراء لا لفظيا كالجزئي، وكونه مستغرقا لكل ما يندرج تحته بعكس الجزئي يلزم منه أن يقدم المجتهد الكلي على الجزئي إذا تعذر عليه إعمال الجزئي من كل وجه، وإلا فإن الأصل كما رأيت اعتبار كل منهما، فمحال أن تستغني الكليات عن جزئياتها، ومحال أن تبقى الجزئيات بدون كلي ترجع إليه، ذلك أن الشريعة من خصائصها الدوام، باعتبارها «عدل الله بين عباده، ورحمته بين خلقه،

(1) صناعة الفتوى وفقه الأقليات، للعلامة عبد الله بن بيه، ص: 17.

(2) تنبيه المراجع، ص: 36.

وظله في أرضه[1]»، ودوامها رهن بإعمال قيمها كون مبناها وأساها على الحكم ومصالح العباد في المعاش والمعاد، فهي "عدل كلها، ورحمة كلها، ومصالح كلها، وحكمة كلها، فكل مسألة خرجت عن العدل إلى الجور، وعن الرحمة إلى ضدها، وعن المصلحة إلى المفسدة وعن الحكمة إلى العبث، فليست من الشريعة، وإن أدخلت فيها بالتأويل".[2]

### ما معيار الترجيح؟

**قال شيخنا حفظه الله: "فلا ترجيح في هذا إلا ما يراه المجتهد في كل قضية، وما يسبُره في كل مسألة من خلال الأدلة الأصولية التي هي أقرب إلى الضبط وأحكم في عملية الربط، وإن كانت غير صارمة الانضباط مما أتاح مساحة للاختلاف في الأدلة الحاملة لها".**

**مشاهد من المقاصد، ص:121**

الخلاصة في نظر شيخنا حفظه الله أن الأمر في تقديم الكلي على الجزئي، أو تقديم الجزئي على الكلي مبناه على النظر المنضبط، ومن ثم تعلم أن النظر المقصدي المؤسس على الأرضية الأصولية يغير اطراد النصوص والقواعد من خلال تعامل المجتهد مع الواقع بالمقاصد، ونعني بالضبط كونه يستعمل

---

(1) إعلام الموقعين: 41/1.

(2) إعلام الموقعين، 41/1.

مختلف الأدوات حتى يكون التكليف موافقاً للأصول المرعية، مراعياً للأدلة المقررة، فهو عندما ينبه على واقع يقتضي العدول عن قياس، فإنه يستعمل أداة الاستحسان، وعندما يشير إلى مئال فعل من الأفعال ليمنع الجائز لأنه يؤول إلى مفسدة، فإنه يستعمل دليل الذرائع، سداً في المفاسد، وفتحاً في المصالح.[1]

إن القضية عند المجتهد قضية نظر وترتيب، لذلك فتحقيق المناط حاضر يفرض نفسه في علاقة الكلي بالجزئي، وهو كما يقول الغزالي «أكثر من تسعة أعشار نظر الفقه، وهو بيان أحد فني النظر[2]» ، فهو نظر في طبيعة التكليف، وفي أحوال المكلفين مجتمعا وأفرادا، ولذلك كان أصلا كليا، ومبدأ شاملا، واجتهادا ثالثا يشمل مجمل الأدلة، ومحتكَمٌ في تنزيل الأحكام وسلامة التطبيق كما قرره الشاطبي - يستعمل أدوات اللغة، وأدوات معقول النص[3]، فهو حكم على الأفعال وعلى الأشياء، وهو المبرهن على ديمومة الشريعة، فلا غنى عنه في تفاصيل التكليف[4].

وهذا يعني أن تحقيق المناط في علاقة الجزئي بالكلي من «أبين الأصول

---

(1) إثارات تجديدية، ص: 116.

(2) أساس القياس، ص: 43.

(3) تنبيه المراجع، ص: 101.

(4) تنبيه المراجع، ص: 102.

على استجابة الشريعة لما يقتضيه تطور حياة الناس، بما يلابس أوجه نشاطهم الحيوي من ظروف، الأمر الذي يدعم صدق عموم الشريعة وخلودها بلا امراء[1]» ، وهذا ما يجعل صلته بتحقيق المناط صلة قوية تظهر من خلال تلك الجدلية بين النص والواقع، وحاجة المجتهد والمفتي إلى تأطير عمله بالمقاصد الكلية لإنتاج الإصابة في الأحكام والصواب في الاستنباط، وهما أمران لا يتحققان -كما يقول يخنا العلامة بن بيه- إلا من خلال ثلاثة عناوين، أولها: مدلول الدليل، وثانيها: منظومة التعليل، وثالثها: الاجتهاد بتحقيق المناط لربط الأحكام بالواقع بطرق ووسائل التنزيل، وهذا النوع هو الذي يشتبك مع الأدلة.[2]

**مثال 1:** ما هوَ حكمُ الشرعِ فِي تعديلِ مَا ترتَّب بذمةِ المدينِ للدائنِ فِي حالةِ التضخُّم؟

مذهبُ الجمهورِ أنْ لاَ عبرةَ بالرّخْصِ والغلاءِ بالنسبةِ لمَا ترتَّبَ مِن الديونِ فِي الذِّمة. وذهبَ أبُو يوسفَ إلَى أنَّه معتبرٌ ومؤثِّرٌ فيمَا يقضيه[3]. دليلُ الجمهور[4]: أنَّ المدينَ إذا ردَّ أكثَر عدداً ممَّا في ذمتِه كانَ ذلكَ مِن قبيلِ

(1) تنبيه المراجع، ص: 108.

(2) تنبيه المراجع، ص: 98.

(3) حاشية ابن عابدين، 543/4

(4) المغني، 244/4.

الرِّبا بخاصة إذَا كانَ شرطاً أو عادةً، وإعمالا لحديث: كل قرض جر نفعا فهو ربا. [1]

لا يوجدُ نصٌّ فِي الشرعِ بخصوصِ هذِه القضيةِ على هذه الصفة، والنصوصُ كلهَا تتعلقُ بالنقدينِ الذهبِ والفضةِ، وهمَا فِي الاستقرارِ يختلفانِ عنِ النقودِ الورقيةِ، وهذا الزمانُ يختلفُ عنْ ذلكَ الزمانِ، فالعملاتُ معرَّضةٌ للتضخمِ أحياناً بسببِ الحروبِ، كالدينارِ العراقِيِّ والليرةِ اللبنانيةِ فِي زمنِ الحربِ، وتارةً بسببِ الكوارثِ، أوْ قراراتِ منظمةِ الدولِ المصدرةِ للنفطِ، أو البنك المركزي إذَا ضخَّ قدراً زائداً مِن العملةِ فِي السوقِ. فالواقعُ قدْ تغيَّر، والتضخمُ الجامحُ يجعلُ الدائنَ إذَا أدَّى دينَه بنفسِ العددِ معرَّضاً للخسارةِ، وبالتالي فالفقه أن يُراعى التغير الطارئ الفاحش، تبعا لما تعارف عليه الناس، وإليه أشار العلامة الرهوني من المالكية المتأخرين بقوله: "وينبغي أن يُقيد ذلك بما إذا لم يكثر التغير جدا، حتى يصير القابض لها كالقابض لما لا كبير منفعة فيه، لوجود العلة التي علل بها المخالف[2]".

المقصدُ الشرعيُّ الأعلَى: العدلُ إِنَّ ٱللَّهَ يَأۡمُرُ بعدل والاحسانِ النحل (90)، والمقصدُ الآخرُ: نفيُ الضررِ «لاَ ضررَ ولاَ ضرار». والأصلُ الخاصُّ

---

(1) مصنف ابن أبي شيبة، الحديث: 20960.

(2) حاشية الرهوني على شرح الزرقاني، 121/5.

أصبحت معياراً كمعيار العدد الذي قد يلغى من أجله الوزن في النقدين عند من يقول به، أو معيار الوزن الذي قد يلغى له العدد . [1]

وعلى هذا قس[2] عقود المقاولات، والتوريدات، والصناعات، والعقود المتراخية التنفيذ، التعهدات تفعيلا لنظريات الظروف الطارئة، والقوة القاهرة، والعذر، وتغير القيمة وذلك لحفظ كلي المال من أكله بالباطل، ولتحقيق مقصد العدل والإحسان، وذلك بواحدة من طرق ثلاث:

- الطريقة الأولى: وقف تنفيذ العقد حتى يزول الحادث وقتيا ويقدّر له الزوال في وقت قصير.
- الطريقة الثانية: زيادة الالتزام المقابل للالتزام المرهق، وذلك بتقليل خسارة المدين.
- الطريقة الثالثة: إنقاص الالتزام المرهق، بأن ينقص من قيمة العقد مقدار ما أصابته الجائحة.[3]

(1) مقاصد المعاملات، ***، والكلمة التأطيرية للعلامة بن بيه في أعمال مؤتمر فقه الطوارئ، أبوظبي 2020، ص: 74.

(2) هنا أيضا تُفعل قواعد: "المشقة تجلب التيسير"، و"الضرر يزال"، و"إذا ضاق الأمر اتسع"، و"درء المفاسد مقدم على جلب المصالح"، و"تصرف الراعي على الرعية منوط بالمصلحة"، و"الضرر الأكبر يدفع بالضرر الأصغر"، و"عموم البلوى"، و"الحاجة تنزل منزلة الضرورة عامة كانت أم خاصة".

(3) - قرارات مجلس المجمع الفقهي الإسلامي لرابطة العالم الإسلامي من دورته الأولى 1398 هـ، ص 99.

**مثال 2**: تقديم إخراج الزكاة أو تأجيلها في زمن الوباء

من المعلوم أن الزكاة ركن من أركان الإسلام، وضع لها الشرط أسبابا وشروطا، ومن أسبابها حولان الحول وبلوغ النصاب، فلا يكون مالك المال باتفاق مخاطبا بزكاة ماله إلا بهذين السببين، وهما سببان نصت عليهما آحاد الأدلة.

**تعجيل إخراج الزكاة قبل حولان الحول:**

اتفق العلماء على أن من لم يبلغ ماله النصاب لم يجز له تعجيل زكاته[1] لكن إذا بلغ النصاب ولم يحل عليه الحول فإن المالكية منعوه إلا أن يكون الزمن يسيرا لا يعتبر كأيام قليلة[2]، ودليلهم قوله عليه السلام: (لا زكاة في مال حتى يحول عليه الحول)، إضافة إلى أن هذه الأسباب أسباب تعبدية لكون الزكاة عبادة محضة لها وقت مخصوص، ولا تسقط بتقديمها قبل وقتها.

(1) الذخيرة، 137/1.

(2) المدونة، 265/2.

وأما جمهور الحنفية[1] والشافعية[2] والحنابلة[3] وغيرهم من الفقهاء أجازوا إخراج الزكاة بتحقق سبب النصاب بدون الحول، ولذلك شواهد من سنة النبي عليه السلام، حيث أجاز لعمه العباس بن عبد المطلب رضي الله عنه في تعجيل صدقته مسارعة إلى الخير.

ومستند هذا القول قاعدة الحاجة والمصلحة، وكون تقديم الزكاة قبل وقتها من باب إرفاق الإنسان بنفسه والتوسع لسد الخلات، وإذا طبقنا هذا الأمر على الجوائح، وقررنا أن كوفيد 19 جائحة، فإن تعجيل الزكاة فيها ولم يحل الحول من باب أولى ولو كان قبل الوجوب بسنة أو أكثر.

فيكون التعجيل لفائدة المساكين وجيها بسبب تفشي البطالة جراء إنهاء خدمة العمال وتسريحهم من وظائفهم، ويكون التأخيرُ لفائدة أرباب المال جراء نقص السيولة وكساد السلع وجيهاً بالنسبة إليهم مما يوجد اجتماع المانع والمقتضي، لا بالمعنى الفقهي الأصولي، ولكن من الناحية العملية مما يدعو إلى الاجتهاد وتنويع الحلول[4]

(1) المبسوط، للسرخسي، 263/2.

(2) مغني المحتاج، 610/1.

(3) المغني، 79/4.

(4) الكلمة التأصيلية لمؤتمر فقه الطوارئ، للعلامة بن بيه، ص: 64.

فترجيح قول الفريق الثاني مبناه على النظر الكلي بدل التمسك بآحاد الأدلة من قبيل قوله عليه السلام: (لا زكاة في مال حتى يحول عليه الحول[1] ذلك أن الفاقة والضرورة الحاقة، والحاجة العامة التي تنزل منزلة الضرورة -كما سبق ورأيت- تبيحان مخالفة أصل المنع تقديما للكلي على الجزئي، تقديم اقتضاه النظر المصلحي برفع الضرر وتخفيف المشاق وتضييق مفاسد الجائحة.

- تأخير إخراج الزكاة بعد بلوغ النصاب وحولان الحول:

الزكاة حكم تكليفي ورد الأمر بإخراجها وجوبا، والأوامر الصريحة تفيد أن هناك مقصدا واجب التحقيق على المكلف، والأمر يفيد الوجوب كما هو مقرر في مظانه الأصولية، وإذا كان الأمر يفيد الوجوب فإن من القواعد المرتبطة به أن يكون على الفور لا على التراخي كما ذهب إلى لكن هل هذا هو ما عليه عمل الصحابة رضوان الله عليهم؟

نجد أن الخليفة عمر رضي الله عنه أخر الزكاة عام الرمادة، ولم يبعث السعاة لجلب الزكوات والصدقات، إلى أن زال الجدب وارتفع برحمة الله عن الناس، فتبين هنا تقديم كلي على جزئي، وهو تقديم أوجبه عذر العجز

(1) السنن الكبرى للبيهقي، كتاب الزكاة، باب: لا زكاة في مال حتى يحول عليه الحول، الحديث: 7274.

إذ لا واجب مع العجز، ولا محرم مع الضرورة، وهو نفس الواقع الذي فرضته جائحة كوفيد 19، حيث كان للوباء أثر سيء على الحركة الاقتصادية، واستنزفت موارد ومدخرات الأفراد، بل والمؤسسات والدول، واستدعى ذلك تدخل بعض الدول لتقييد حركة الأموال، وفي ظل هذا الوضع كان لكلي "رفع الحرج"[1] الذي بلغت أدلته مبلغ القطع مدخله في هذا الترجيح.

**مثال 3**: ما هو الحكم الشرعي فيما يسمى بزواج المصلحة؟

وصورة هذا الزواج متعددة فيمـا يبدو لي ومنها على سبيل المثال:

يتفق رجل وامرأة على عقد زواج مقابل مبلغ من المـال يدفعه إليها، وقد يكون هذا المبلغ مقطوعاً أو موزعاً على سنوات حسب الاتفاق ـ وذلك في مقابل أن تذهب معه إلى مصلحة شرطة الأجانب عند تجديد الإقامة كل سنة إلى أن يحصل على الإقامة الرسمية ومن ثم يفسخ العقد، وفي تلك الأثناء إمـا أن يعيش الرجل مع هذه المرأة عيشة الزوجين بمعنى أنه يضمهمـا بيت واحد يتعاشران فيه معاشرة الأزواج، إلا أنهمـا يتفقان على فسخ العقد عند حصول الزوج على الإقامة الرسمية، وهذا الاتفاق لا يصرح به

(1) هنا تُفعل قواعد من مثل: "المشقة تجلب التيسير"، و"الضرر يزال"، و"إذا ضاق الأمر اتسع"، و"درء المفاسد مقدم على جلب المصالح"، و"تصرف الراعي على الرعية منوط بالمصلحة".

طبعاً عند الجهة العاقدة؛ لأن القانون لا يسمح بذلك.

وفي بعض الصور لا يعيش الرجل مع المرأة التي عقد عليها أمام السلطات ولا يخالطها ولا تخالطه، بل يتفقان أن تذهب معه عند تجديد الإقامة كل سنة كي تقول للسلطات إنها مرتبطة به كزوج وتأخذ المبلغ المتفق عليه ويذهب بعد ذلك كل واحد إلى حال سبيله، مع العلم بأن هذا اللون من ألوان الزواج قد يقدم عليه الرجل لأجل أن يحصل هو على الإقامة، وبالمقابل قد تفعله المرأة مع الرجل لتحصل هي على الإقامة ويمكن أن يكون أحدهما غير مسلم ويمكن أن يكون الاثنان مسلمين!!! وفي كل الأحوال فإنه خلال هذه المدة تكون الزوجة محسوبة على زوجها من الناحية القانونية، ويكون هو محسوباً عليها من الناحية القانونية كذلك، ولو افترضنا أن هذه المرأة قد عاشرت رجلا آخر وأنجبت منه فإن المولود يسجل باسم هذا الزوج المؤقت ولو طالبها بحق المعاشرة الزوجية فإنها لا تستطيع أن تمتنع عن ذلك قانوناً، خاصة إذا كانت هي المحتاجة إلى الإقامة.

وهذا العقد بصورتيه المذكورتين إنما يتم في البلدية كسائر العقود المدنية في هذا البلد. وقد يكون عقداً شرعياً بشروطه الشرعية المعتبرة، ولكن الجانبين لا يصرحان بذلك الاتفاق في صلب العقد، وإنما هو اتفاق بينهما بحضور بعض أفراد العائلتين (عائلة الزوج وعائلة الزوجة).

**الصورة الأولى:** حرام يأثمان عليه وذلك بسبب منافاة هذا العقد لمقصد الشريعة في الزواج، إذ هو عقد صوري مقصود به أمر آخر غير الزواج.

فهو لو استوفى شروط العقد فإنه لا يحل لهذا المعنى، وكذلك لأجل أن قانون البلاد لا يسمح به يتأكد المنع بمجيء هذه الصورة مخالفة لقانون البلد، والقانون هنا متفق مع المقصد الشرعي، كما أن هذه الصورة لا تخلو من شبه بنكاح المتعة الذي حرمه النبي عليه السلام كما في حديث سبرة بن معبد أنه كان مع رسول الله فقال: « يا أيها الناس، إني قد كنت أذنت لكم في الاستمتاع من النساء وإن الله قد حرم ذلك إلى يوم القيامة فمن كان عنده منهن شيء فليخل سبيله ولا تأخذوا مما آتيتموهن شيئاً[1]» من جهة التوقيت الذي فيه إلى فترة الحصول على الإقامة ثم يفسخ العقد بعد ذلك كما عبر السائل.

**والصورة الثانية:** مثل الأولى في التحريم، وفيها قضية مقطوع بحرمتها وهي زواج المسلمة بغير المسلم فإن مجرد العقد فاسد سواء للغاية المذكورة

---

(1) أخرجه مسلم في صحيحه، كتاب النكاح، باب نكاح المتعة، وبيان أنَّه أبيح، ثُمّ نسخ، ثُمّ أبيح، ثم نسخ، واستقرّ تحريمه إلى يوم القيامة، رقم: 1406.

في السؤال أو لمجرد الزواج.[1]

**مثال 4**: هل يجوز التبرع بالأعضاء؟

هذا يدخل ضمن المصالح المرسلة بشروطها المعتبرة، حيث يدخل ضمن دائرة المسكوت عنه في الشرع مما لم يأت نص باعتباره أو بإلغائه، فإذا ما أوصى إنسان بالتبرع بأعضائه بعد موته فما يكون حكمه؟

الأصل أن الإنسان غير حر في جسمه، ولا يجوز له أن يتصرف فيه تصرف المالك، لكن لما قامت الشواهد على حاجة الناس في هذا العصر إلى هذا النوع من التصرفات نتيجة ظهور أمراض لم تكن في المتقدمين، ومراعاة التقدم العلمي في الطب الذي أثبت نجاح عمليات من هذا القبيل، فإن الإيصاء بالتبرع بالأعضاء بعد الموت يدخل في دائرة الجواز لتحقيق مصلحة البحث العلمي، أو مصلحة من تتوقف حياته على عضو يتبرع به إنسان، بحيث يتحقق يقينا أو بالظن الغالب أن نقل العضو إليه ينفعه ويحفظه من الهلاك، وهذا راجع إلى معهود تصرفات الشارع في مراعاة حفظ الكليات الخمس تحصيلا واستبقاء، على أساس مجموع قواعد رفع الضرر، وقواعد التيسير ورفع الحرج، وقواعد الضرورات والموازنات، وليس في ذلك أي انتهاك لحرمة الميت بهذا النقل بعد ثبوت وصية الميت بالتبرع

(1) صناعة الفتوى، ص: 577-579

بأعضائه بشرط ألا تكون من الأعضاء التي يؤول نقلها إلى مآل فاسد كاختلاط الأنساب مثلا، أو التأثير على الخصائص الوراثية الجينية، على أساس أن حرمة الحي آكد من حرمة الميت، حتى لو اعتُرِض على الأمر بكون العضو بعد موته نجاسة، إلا أن هذا يرد بقاعدة "مصلحة العافية والسلامة أكمل من مصلحة اجتناب النجاسات[1]".

من موازين التعامل مع التجاذب بين الكلي والجزئي عند العلامة ابن بيه

"احتاج الأمر إلى ميزان لضبط التجاذب بين كفتي التحريم والتحليل الناشئ عن قيام التعارض بين النصوص الجزئية وبين المقاصد والقواعد[2]..."

كلام يلخص حقيقة الإشكال ويقدم منهج التعامل مع الكلي والجزئي؛ الأزمة ومنهج التعامل معها، ذلك أن الافتقار إلى هذا هو أعلى مراتب الأخلال المنهجية التي تعتري النظر في الشرع، سواء أدخلت هذه الأخلال من جهة ضعف الملكة الأصولية وقصور في الفهم وعجز عن التبصر عند الناظر، أم دخلت من جهة الجهل والتحكم في الشرع بمنهج الاجتزاء الذي يعمد أصحابه إلى التعمية على مجموع النصوص والأدلة التي إذا نظر

(1) قواعد الأحكام، 92/1.

(2) مقاصد المعاملات، ص: 104

إليها على أساس وحدتها أفضت إلى ما ينسف تعللاتهم ومزاعمهم.[1]

ولذلك، ولضمان سلامة النظر، ونجاة من منهج الاجتزاء بتقديم الكلي مطلقا على الجزئي، أو تقديم الجزئي مطلقا على الكلي، فإن الشيخ ابن بيه وضع لهذا الميزان معايير تستند في حقيقتها إلى اللغة والأصول والمقاصد، فجهة اللغة مدخلها دلالات الألفاظ، وجهة الأصول بوابتها أركان كعبة المقاصد الأربعة: القياس، والاستحسان، وسد الذرائع، والمصلحة المرسلة، وجهة المقاصد المنفذ إليها رتب المقاصد الثلاث عموما، ومراتب الضروريات الخمس على وجه الخصوص.

وهناك أيضا غاية أخرى لا تتخلف عن هذا القصد، وهي أن شرعية هذا الميزان تنبع من شرعية النظر والاجتهاد والفتوى، وذلك لأن صناعة الاجتهاد أو صناعة الفتوى "عبارة عن تركيب وعمل يحتاج إلى دراية وتعقل، فهي ليست فعلا ساذجا ولا شكلا بسيطا، بل هي نوع من القضايا المركبة التي تقترن بمقدمات كبرى وصغرى للوصول إلى نتيجة وهي الفتوى، إذا فالفتوى منتج صناعي ناتج عن عناصر عدة، منها الدليل، ومنها الواقع، والعلاقة بين الدليل بأطيافه المختلفة التي تدور حول النص، وبين الواقع بتعقيداته".[2]

(1) تنبيه المراجع، ص: 29

(2) صناعة الفتوى، ص: 18.

وسنذكر هذه الموازين مع تفصيل في بعضها بحسب ما نراه مفيدا في السياق العام للموضوع[1]، لأنه أحيانا سيوجب علينا الحديث التعريج على بعض القضايا الأصولية والمقصدية التي لها ارتباط وثيق بالنظر الكلي والجزئي، ولا بد لمن أراد أن يرصد العلاقة بين هذين الطرفين أن يحوز شيئا من العلم بها، حتى يستقيم عنده الفهم، لكن مع التذكير أن هذه الموازين ليس من شرطها أن تكون فاعلة في كل نازلة، أو في كل قضية، بل إن طبيعة النازلة ومجالها، والمكلفين الذين تعلقت بهم، كل ذلك له أثره في هذا السياق.

### 1 - ميزان الأوامر والنواهي:

وقفتَ في المشهد الأول على أهمية الأوامر والنواهي في الكشف عن مقاصد الشارع، وقد فصل شيخنا في معايير هذا الميزان، وذكر فيه ثلاثة معايير:

---

(1) هناك بعض الموازين تستدعى للعمل بها أحيانا، وأحيانا أخرى تعمل فقط ضمن سياقات معينة، خاصة ما يتعلق بالمعاملات المالية، ومن بينها: وزن ما كان حقا لله فلا يجوز إسقاطه، وما كان حقا للآدمي، أو متجاذبا بين الحقين.
- وزن نية التصرف.
- ضبط مرتبة المقصد هل هو في مرتبة العلة أم في مرتبة الحكمة؟
- تحديد كون العلة منصوصة أم مستنبطة.
مقاصد المعاملات، ص: 120-125

### أ- المعيار الأول: معيار مرتبة المقاصد التي تعلق بها الأمر والنهي

قيمة هذا المعيار تكمن في أهميته في عملية التقصيد، واعتبار مراتب المقاصد في سلم ترتيبها الثابت باستقراء نصوص الشارع ومعهوده في خطابه، فتقرير طلب الشارع فعلا أو تركا، أمرا أو نهيا يفيد أن الشارع قاصد لإتيان المكلف المأمورَ به، أو عدم قربان المنهي عنه، وبالتالي فالمأمور به مقصود للشارع، والمنهي عنه منتفٍ القصد إليه، وهنا يكون الامتثال الموافق لمقصود الشارع، بحيث يأتي المكلف المأمورَ به كما أراده الشارع، ويجتنب المنهي عنه لكونه يخالف مقصود الشارع.

لكن يجب الالتفات إلى مستويات الأمر والنهي، "فالأوامر ليست على وزان واحد...كما أن النواهي ليست على وزان واحد. فما كان من الأوامر والنواهي في درجة الضرورات، ليس كما يستقر في مقام الحاجيات والتحسينات. فالفروع عند التوارد في محل لا يحتمل إلا واحداً، ردت إلى كُليّها ليقدّم ما كليُّه ضروري على ما كليّه حاجي أو تحسيني"[1].

وإذا كان التكليف أمرا ونهيا، فإن "الأمر نوعان: أحدهما مقصود لنفسه، والثاني وسيلة إلى المقصود. والنهي نوعان: أحدهما ما يكون المنهي عنه مفسدة في نفسه، والثاني ما يكون وسيلة إلى المفسدة. فصار سد

(1) مقاصد المعاملات، ص:104.

الذرائع المفضية إلى الحرام أحد أرباع الدين"[1].

ب- المعيار الثاني: معيار درجة النهي [2]

وهذا المعيار بوابته الدلالة اللغوية، فحين يأتي النقل نهيا بصيغة "لا تفعل" أو بصيغة "نهى"، فهل تحمل الصيغتان معا على نفس درجة المنع من الفعل؟ وإن كان، فهل هذا الحمل شرعي أم لغوي؟ أي: "هَلْ يَقْتَضِي التَّحْرِيمَ مِنْ جِهَةِ اللُّغَةِ أَمْ مِنْ جِهَةِ الشَّرْعِ؟ فِيهِ وَجْهَانِ. كَالْوَجْهَيْنِ فِي الْأَمْرِ، ثُمَّ الْمُرَادُ صِيغَةُ « لَا تَفْعَلْ » فَأَمَّا لَفْظُ « ن ه ى » فَإِنَّهُ لِلْقَوْلِ الطَّالِبِ لِلتَّرْكِ أَعَمُّ مِنْ أَنْ يَكُونَ حَرَامًا أَوْ مَكْرُوهًا"[3].

لقد بين الإمام الزركشي أن التحريم متعلق بصيغة "« لَا تَفْعَلْ»، فَإِنَّهُ الْحَقِيقِيُّ فِي التَّحْرِيمِ كَعَكْسِهِ فِي الْأَمْرِ، أَمَّا لَفْظُ « نَهَى» فَهُوَ مُشْتَرَكٌ بَيْنَ الْكَرَاهَةِ وَالتَّحْرِيمِ كَمَا سَبَقَ، فَلَا يَنْتَهِضُ الِاسْتِدْلَال بِهِ عَلَى التَّحْرِيمِ كَاسْتِدْلَالِ أَصْحَابِنَا عَلَى بُطْلَانِ بَيْعِ الْغَائِبِ وَنَحْوِهِ بِحَدِيثِ أَبِي هُرَيْرَةَ: «نَهَى عَنْ بَيْعِ الْغَرَرِ» فَيُقَالُ: هَذِهِ الصِّيغَةُ مُشْتَرَكَةٌ بَيْنَ التَّحْرِيمِ وَالْكَرَاهَةِ، وَالنَّهْيُ الْمُقْتَضِي لِلْفَسَادِ إنَّمَا هُوَ فِي نَهْيِ التَّحْرِيمِ، وَهُوَ قَوْلُهُ: « لَا تَفْعَلْ»[4]".

(1) إعلام الموقعين، 58/1.

(2) مقاصد المعاملات، ص: 114.

(3) البحر المحيط، 366/3.

(4) البحر المحيط، 400/3

فأنت ترى أن الدلالة اللغوية هنا لها مدخلها في حمل النهي على التحريم أو صرفه عنه، فإذا قال الشارع للمكلف "لا تفعل" فهذا نهي من الدرجة الأولى، عكس قول الراوي: "نهى الشارع"، وهذا الملمح كما قال شيخنا لمحه الإمام أبو بكر ابن العربي رحمه الله في كتابه "القبس في شرح موطأ مالك بن أنس"، وذلك في موضعين:

الأول: حين حديثه عن بيع الثمار، فقد أورد رواية زيد بن ثابت رضي الله عنه لقول النبي عليه السلام: (لا تبايعوا الثمار حتى يبدو صلاحها)، ورواية عبد الله بن عمر رضي الله عنهما: (نهى النبي - صلى الله عليه وسلم - عن بيع الثمار حتى يبدو صلاحها)، فرواية زيد بن ثابت فيها صيغة النهي صريحة منقولة عن النبي عليه السلام ب"لا تفعلوا"، فكان هذا نهيا من الدرجة الأولى، وأما ابن عمر فقد حكى مجرد النهي وليس صيغة النهي الصريحة الصادرة عن النبي عليه السلام، فكان بذلك من الدرجة الثانية[1]، وهذا يعني أن هناك تفاوتا بين طلب وطلب، كما هو التفاوت بين جلب المصالح ودرء المفاسد باعتباره معيارا للمصلحة، وهذا ما احتج به شيخنا على الإمام العز ابن عبد السلام الذي نفى التفاوت بين أمر وأمر، أو نهي ونهي، واستند شيخنا في ذلك إلى ثلاثة عناصر: أولها:

(1) القبس شرح موطأ مالك بن أنس، للإمام أبي بكر بن العربي، 778/1.

الدلالة اللفظية للنصوص والقرائن المحتفة بها، وثانيها: درجة الحكم في سلم المقاصد هل هو من الضروري أم الحاجي أم التحسيني، وثالثها: ميزان المصالح والمفاسد.[1]

**الثاني**: بعد حديثه عن سبع وثلاثين صورة من صور بيع الغرر، قال ابن العربي إن النبي عليه السلام لم يقل: لا تبايعوا غررا، فلو أنه قال ذلك لكان كل بيع فيه غرر لا رخصة فيه؛ لأنه سيكون نهيا من الدرجة الأولى، كقول الله تعالى ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تَأۡكُلُواْ ٱلرِّبَوٰٓاْ أَضۡعَٰفٗا مُّضَٰعَفَةٗۖ وَٱتَّقُواْ ٱللَّهَ لَعَلَّكُمۡ تُفۡلِحُونَ﴾ آل عمران:[2] ١٣٠، وهو نفس المعنى الذي نقلناه لك عن الإمام الزركشي في نص سابق، فورود الرواية بصيغة نهى تفيد أن الأمر فيها سهل، ولذلك استثنيت العرايا وأمثالها من المساقاة والمزارعة من أصل المنع الكلي.

ج- المعيار الثالث: معيار النهي بين المقاصد والوسائل

وفي هذا المعيار تظهر لك جودة فعل القرافي رحمه الله عند اعتباره

(1) مقاصد المعاملات، ص: 104.

(2) القبس، 793/1.

موارد الأحكام في قسمين: مقاصد ووسائل، وهو إن لم يكن قد انفرد بالحديث عنها، إلا أنه معتمد الأكثرين في هذا المبحث. وقيمة هذا المعيار في أنه يوزن به ما هو من درجة المقاصد، وما هو من درجة الوسائل، وهذا الأمر مرجعه في الحقيقة إلى مبحث: الضرورة والحاجة.

وقبل التفصيل بحسب ما يتيسر في هذا المعيار، نقف بإيجاز عند معنى الحاجة والضرورة حتى يتبين لك مضمون هذا المعيار الذي نحن بصدده.

- الضرورة لها معنيان[1]:

معنى فقهي: وفيه إطلاقان: الأول خاص ضيق، والثاني عام موسع.

**الأول**: ضرورة قصوى تبيح المحرم إلا ما كان متناهي القبح فاستثني من صورة الضرورة. وهذا المعنى لا يثبت به حكم كلي في جنس الضرورات، لأنه كما قال الجويني معتبر في كل شخص كمن اضطر لأكل ميتة أو طعام إنسان من غير إذنه إنقاذا لنفسه من الهلاك المتحقق أو المظنون.

**الثاني**: ضرورة أدنى في الدرجة، تسمى الحاجة ويطلق عليها الضرورة

(1) صناعة الفتوى، ص: 288.

توسعا وتجوزا، غير أنها أخص منها. وهذا القسم يندرج فيه ما تقوم به حياة الناس بحيث إذا لم يبح لهم أصابهم الضيق والحرج وإن لم يختل نظام حياتهم، كإباحة الغرر اليسير المغتفر غير المقصود وقوعه في بعض البيوع[1]

**معنى أصولي:** وهو المعنى المرتبط وثوقا بمرتبة الضروريات، وهذه الضرورة يرجع إليها في النوع والجملة كلُّ أمر توقف عليه استقامة وصلاح نظام حياة الناس ومصالحهم في الدنيا والآخرة، وكل مصلحة عُلِم بالضرورة كونها مقصودة للشرع بشهادة أدلة الشريعة عند عدم وجود أو عدم وجدان النص بعد استفراغ الوسع في البحث عنه، وهي لا تحتاج إلى طلب تحقيق معناها في آحاد الأنواع كما قال الجويني[2]، ومن ثم فإنها تراعى من جانبيَ الوجود والعدم لأنها مصلحة يؤدي إليها نظر المجتهد بالنظر إلى محلها الواقعة فيه بشرط قطعيتها وكليتها.[3]

الحاجة: لها أيضا معنيان:

معنى فقهي: وهذا المعنى غير منضبط عند الأصوليين، فقد يطلق

(1) صناعة الفتوى، ص: 289.

(2) البرهان، 532/2، الفقرة: 901.

(3) لأنها إذا لم تكن قطعية كلية لم تكن في مرتبة الضرورات، بل تكون من نوع المصالح الغريبة التي لا تلائم تصرفات الشارع، كما قال الغزالي. صناعة الفتوى، ص: 292، و302.

أحيانا فيراد به الضرورة، أو المشقة[1] ، وهو الحاجة الخاصة أو الشخصية المؤقتة التي يؤدي النظر فيها بشروطها إلى توسيع معناها وإلحاقها بمعنى الضرورة السابق أحيانا من باب الدلالة اللفظية باعتبار أن للضرورة حدا أدنى لا اعتبار له في الشرع لخفته، وحدا أعلى هو معناها الذي رأيته، وحدا وسطا هو الحاجة التي لا استمرار لأثرها ولا دوام لحكمها الذي يثبت لها في محل الاحتياج بعكس الحاجة الأصولية.[2]

معنى أصولي: وهو الحاجة العامة التي تنزل منزلة الضرورة، ويباح لها ما يباح للضرورة، بحيث إن "الحاجة العامة في حق كافة الخلق تُنزل منزلة الضرورة الخاصة في حق الشخص الواحد[3]"، بشرط ألا تكون في مرتبة مُكمِّل الضروري التي تكون ضرورية تبعا لمُكَمَّلها؛ لأنه كما قال الشافعي: "ليس يحل بالحاجة محرم إلا في الضرورات[4]"، أي ما ارتبط بحق الله فقط وكان من أعلى الرتب مما يُنتَقلُ به من الحرمة إلى الإباحة[5] بأشد الشروط. ويثبت لها الحكم نصا أو استحسانا أو استصلاحا، وذلك مما له

(1) صناعة الفتوى، ص: 294.

(2) صناعة الفتوى، ص: 314.

(3) شفاء الغليل، ص: 246.

(4) كتاب "الأم"، 28/3، وصناعة الفتوى، ص: 300.

(5) الفروق، للقرافي، 237/3.

ارتباط بالمصلحة المعتبرة، أو بعموم البلوى التي يتعذر الاحتراز منها وتمس الحاجة إليها في عموم أحوال الناس، أو بغلبة ما لا يمكن التحرز والتحفظ عنه في العبادات والمعاملات، أو بما فيه مشقة.[1]

### د- المعيار الرابع: القطع والظن

كما تقرر في رؤية الشاطبي، الكلي مقدم على الجزئي إذا تواردا على محل واحد فتعارضا؛ لأن الجزئي أقل شأنا في الاعتبار وإن كان هو الموصل إلى الكلي بالاستقراء، وهذا يترتب عليه أن الكلي جار على حكم الاطراد[2] الذي هو أحد مقومات القطعية في الكلي، وبما أنه كذلك فإن الجزئي لا ينتهض لينقض الكلي لبقاء الكلي جاريا فيه وإن لم يتيقن حصوله كما في رخصة الإفطار في السفر، فهي مطردة في كل مسافر رغم أن المشقة قد لا تطال بعض المسافرين.

وعلى هذا، فإن التعارض الواقع بين الجزئي والكلي وهمي يرتفع بالتأويل، على اعتبار أن "الشارع لم ينص على ذلك الجزئي إلا مع الحفظ على تلك القواعد، إذ كلية هذا معلومة ضرورة بعد الإحاطة بمقاصد الشريعة[3]" ومن

---

(1) انظر المجالات التي تدخل فيها الحاجة، وإجمال الفروق بين الضرورة والحاجة، في صناعة الفتوى على التوالي، ص: 319-326، و327-331.

(2) الموافقات، 221/1

(3) الموافقات، 176/3.

ثم فإنه لا يمتنع الجمع بين الجزئي والكلي، إلا في اعتبارات منها:

- أن يكون للجزئي حكمة خارجة عن مقتضى الكلي فساعتها لا يعد من جزئياته.
- أو تكون الحكمة ضمن الكلي لكنها خفيت علينا، وعلى هذا "لا اعتبار بمعارضة الجزئيات في صحة وضع الكليات في المصالح[1]" أن تكون حكمة الجزئي داخلة في الكلي لكن عارضها ما هو أولى فأعطي الجزئي حكما آخر غير حكم الكلي لحكمة خفيت علينا فيه.
- أن يكون الجزئي مندرجا تحت كلي آخر أقوى في الاعتبار[2].

وبناء على هذا، فتقديم الكلي الشرعي على الجزئي، هو نفسه مبنى معيار القطع والظن[3] ، على اعتبار أن تقديم القطعي على الظني في التقصيد

(1) الموافقات، 85/2.

(2) الموافقات، 84/2

(3) هذا المعيار ناقشته طويلا مع الدكتور محمد محجوب ولد أسلم بن بيه، فترجح عندي أنه مما أجاب به الشاطبي عن بعض أسئلة التجاذب بين الكلي والجزئي، بل يرى الدكتور محجوب أنه الجواب النهائي للشاطبي في الموضوع، خاصة أن شيخنا بن بيه لم يعرج عليه في كتاب المشاهد، أو في كتاب مقاصد المعاملات، أو كتاب صناعة الفتوى، لكن بناء على النسقية التي أقامها الشاطبي بين ثنائيات كثيرة كثنائية الأمر والنهي، وثنائية الأصلي والتبعي، وثنائية المقاصد الأصلية والمقاصد التبعية، وثنائية الكلي والجزئي، وثنائية الدليل النقلي والدليل العقلي والتي عبر عنها الشاطبي بمثل قوله: "كل شيء بينه وبين الآخر تبعية جار في الحكم مجرى التابع والمتبوع، ما لم يعارضه أصل آخر كسد الذرائع، أو قاعدة المفاسد، وما أشبه ذلك...". الموافقات، 452/3، وبمثل قوله: "وقد مر في كتاب المقاصد أن المقاصد الشرعية ضربان: مقاصد أصلية، ومقاصد تابعة، فهذا القسم في الأوامر والنواهي مستمد من ذلك". الموافقات، 425/3.

والاستدلال معمول به اتفاقا[1]، مع التسليم ابتداء باستحالة وقوع تعارض حقيقي بينهما.

ولذلك، إذا أردنا النظر إلى تقديم الكلي على الجزئي من جهة هذا المعيار، فهذا يستلزم:

1. كون القطع في الكلي نابعا منه بذاته، أي دليلا نقليا قطعي الثبوت والدلالة مفيدا لليقين لاقترانه بما يمنع الاحتمالات المخلة بالقطع[2].
2. كون القطع في الكلي مستفادا من الاجتهاد في استقراء مواقعه، فإنه وإن كان ظنيا في أصله، إلا أن مواقعه في وقائع متعددة من خلال جُمْلَة أَدِلَّةٍ ظَنِّيَّةٍ تَضَافَرَتْ عَلَى مَعْنًى وَاحِدٍ ارتقت به إلى القطع[3]، ومن أمثلته قاعدة "المشقة تجلب التيسير"، وقاعدة "لا ضرر ولا ضرار"، وقاعدة "الضرر يزال"، فهذه القواعد وغيرها دلت عليها نصوص كثيرة وجزئيات مختلفة في الصورة أو في الموضوع، لكنها متحدة في إثبات المعنى، زاد من قوتها اتفاق العلماء على إعمالها وتحكيمها.

وعلى هذا يمكن أن نحصر صور التقابل بين القطعي والظني من

---

(1) الاعتصام، 441/1.

(2) تشنيف المسامع بجمع الجوامع، 27/2.

(3) الموافقات، 27/1.

الأدلة حسب الرؤية الشاطبية والتي أتى بها على نمط غير معهود أهل الأصول[1] في الآتي من الصور الأربع:

1. أن يكون الدليل الظني راجعا إلى أصل قطعي معتبر في الحكم يتقوى به، وذلك كأخبار الآحاد المبينة لمجمل القرآن ككيفيات العبادات ومقادير الزكوات، والنهي عن بعض البيوعات والمعاملات، ومختلف النواهي المتعلقة بالضروريات الخمس، وكل الجزئيات المبثوثة في التشريع، والمعاني العامة التي دلت عليها كليات الشرع، وسواء في ذلك أكان الدليل ظني الثبوت والدلالة أم قطعي الثبوت ظني الدلالة، فالقاعدة أن "ما استند إلى قاعدة مقطوع بها فهو في العمل مقبول" خاصة إذا كان جزئيا مستندا إلى كلي قرآني[2].

وعلى هذا إذا توارد هذا القسم من الدليل الظني مع قطعي على محل واحد وتزاحما فيه، لم يمكن ترجيح القطعي مطلقا؛ لأن التعارض إنما هو في ذهن الناظر لا في الحقيقة، هذا من جهة، ومن جهة ثانية، كون الدليل الظني مستندا إلى أصلي قطعي دل عليه الاستقراء يجعل منه قطعيا، والمعلوم

---

(1) يقول رحمه الله: "وَاعْلَمْ أَنَّ الْمَقْصُودَ بِالرُّجُوعِ إِلَى الْأَصْلِ الْقَطْعِيِّ لَيْسَ بِإِقَامَةِ الدَّلِيلِ الْقَطْعِيِّ عَلَى صِحَّةِ الْعَمَلِ بِهِ؛ كَالدَّلِيلِ على أن العمل بخبر الواحد أبو بِالْقِيَاسِ وَاجِبٌ مَثَلًا، بَلِ الْمُرَادُ مَا هُوَ أَخَصُّ مِنْ ذَلِكَ؛ كَمَا تَقَدَّمَ فِي حَدِيثِ: "لَا ضَرَرَ وَلَا ضِرَارَ" وَالْمَسَائِلِ الْمَذْكُورَةِ مَعَهُ، وَهُوَ مَعْنًى مُخَالِفٌ لِلْمَعْنَى الَّذِي قَصَدَهُ الْأُصُولِيُّونَ، والله أعلم". الموافقات، 207/3.

(2) الموافقات، 312/4.

أن قطعيات الشرع من شأنها أنها لا تتعارض، وبالتالي فحتى إذا كان الدليل قرآنا قطعي الثبوت لكنه ظني الدلالة، فإنه لا يرجح على الخبر الظني الذي قطع بدلالته استقراء جزئيات الشريعة، فيكون الجمع هو الأولى، وهذا ما تراه واضحا مفصلا عند الشاطبي في تفصيل النوع الثالث من مقاصد الشريعة، أي: فِي بَيَانِ قَصْدِ الشَّارِعِ فِي وَضْعِ الشَّرِيعَةِ لِلتَّكْلِيفِ بِمُقْتَضَاهَا[1] وخاصة في المسألة السابعة.[2]

2. أن يكون الدليل ظنيا لا يشهد له أصل قطعي، فهذا لا يستدل به على القطعي ولا يقوى على معارضته ولو ظاهرا؛ لأنه لم يشهد له شاهد بصحته، فكان مخالفا لأصول الشريعة، وما كان كذلك لا يصح عده منها، وهذا من قبيل المناسب الغريب والملغى الذي وإن ترتبت عليه مصلحة فإنه مخالف للدليل الشرعي القطعي[3]، فيكون عدم اعتباره مبنيا على سد ذرائع الفساد والمآلات وذلك كالإفتاء لبعض الملوك بكفارة الصوم دون العتق والإطعام، والتي عدها العلماء باطلة.

3. أن يكون الدليل ظنيا معارضا لقطعي ولا شاهد له من القطعيات

---

(1) الموافقات، 225/2.

(2) الموافقات، 214/2.

(3) الموافقات، 186/3.

الشرعية، فالقاعدة في هذا النوع أنه لا يقبل الاستدلال به، إلا بأحد أمرين:

- أولهما: إن كان فيه ملمح يوحي بأن معارضة الظني للقطعي ظنية فقط، وبالتالي يمكن أن يكون لهذا الظني محمل آخر لا يعارض فيه القطعي، فساعتها يقبل الاستدلال به.
- ثانيهما: عدم التحقق بكون الأصل قطعيا، وهنا مجر عوالي أنظار المجتهدين، ومجرى السوابق من خيولهم للتوثق من ظنية المعارضة[1].

وقد ساق الشاطبي أمثلة كثيرة على ذلك، كرد بعض الصحابة تعذيب الميت ببكاء أهله بآية: أَلَّا تَزِرُ وَازِرَة وِزرَ أُخرىٰ ٣٨ النجم: ٣٨، ورد مالك رحمه الله حديث غسل الإناء من ولوغ الكلب فيه بأصل الطهارة في الحي، وأصل قوله: كُلُواْ مِمَّآ أَمسَكنَ عَلَيكُم وَذكُرُواْ سمَ للهِ عَلَي المائدة: ٤.

(1) يرى الشاطبي أن هذا محل وفاق بين الجمهور والظاهرية، يقول: "وَالظَّاهِرِيُّ وَإِنْ ظَهَرَ مِنْ أَمْرِهِ بِبَادِئِ الرَّأْيِ عَدَمُ الْمُسَاعَدَةِ فِيهِ، فَمَذْهَبُهُ رَاجِعٌ فِي الْحَقِيقَةِ إِلَى الْمُسَاعَدَةِ عَلَى هَذَا الْأَصْلِ لِاتِّفَاقِ الْجَمِيعِ عَلَى أَنَّ الشَّرِيعَةَ لَا اخْتِلَافَ فِيهَا وَلَا تَنَاقُضَ، {وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا} [النِّسَاءِ: 82]. وَإِذَا ثَبَتَ هَذَا؛ فَالظَّاهِرِيُّ لَا تَنَاقُضَ عِنْدَهُ فِي وُرُودِ نَصٍّ مُخَالِفٍ لِنَصٍّ آخَرَ أَوْ لِقَاعِدَةٍ أُخْرَى، أَمَّا عَلَى اعْتِبَارِ الْمَصَالِحِ؛ فَإِنَّهُ يَزْعُمُ أَنَّ فِي الْمُخَالِفِ مَصْلَحَةً لَيْسَتْ فِي الْآخَرِ، عَلِمْنَاهَا أَوْ جَهِلْنَاهَا، وأما على عدم اعتبارها فَأَوْضَحُ، فَإِنَّ لِلشَّارِعِ أَنْ يَأْمُرَ وَيَنْهَى كَيْفَ يشاء؛ فَلَا تَنَاقُضَ بَيْنَ الْمُتَعَارِضَيْنِ عَلَى كُلِّ تَقْدِيرٍ" الموافقات، 2/188-189.

4. أن يكون الدليل الظني غير مشهود له بأصل قطعي، ولا يعارض أصلا قطعيا، فهذا يمكن إهماله من جهة أنه إثبات لغير معهود من الشرع فيفقد كل شرعية للعمل به، كما يمكن إعماله من جهة كونه ملحقا بالأدلة الظنية، ولذلك ألحقه الشاطبي بباب المصالح والمناسب الغريب لشبهه به، وذلك كقياس توريث المبتوتة في مرض الموت على عدم توريث القاتل موروثه عمدا اعتبارا للقصد الفاسد والزجر عن الحرام، لكن كلاهما لم يشهد له بالاعتبار إلا القياس رعيا لمصلحة ظهرت لترتيب الحكم عليه، والقياس مظنون، فكان هذا كالمناسب الغريب في الإعمال حيث لم يوجد ما يعارضه، والمناسب الغريب "وَإِنْ كَانَ قَلِيلًا فِي بَابِهِ، فَذَلِكَ غَيْرُ ضَائِرٍ إِذَا دَلَّ الدَّلِيلُ عَلَى صِحَّتِهِ"[1].

## ميزان حالة الأشخاص:[2]

وهذا كما يقول شيخنا يدخل تحت قاعدة تحقيق المناط في الأنواع والأشخاص التي أصل لها الشاطبي رحمه الله في الموافقات، حيث يفهم من

(1) الموافقات، 207/3.

(2) مقاصد المعاملات، ص: 113.

سياقات الحديث عنه أنه مندرج تحت قصد الشارع من وضع الشريعة للتكليف بمقتضاها، وقصده من التكليف بمقتضاها.

إن تحقيق المناط بميزان الأحوال والأشخاص، تطبيق واجب لاعتبار الكليات بالجزئيات، واعتبار الجزئيات بالكليات، فمبنى ذلك على رصد العلل التي قامت عليها الأحكام الكلية والجزئية، وعلى حفظ الارتباط الواصب بين النصوص الحاكمة، والمقاصد الناظمة، والمصالح اللازمة حسب تعبير شيخنا، وهذا الميزان يقوي الأحكام الجزئية بنظائرها لينتظم منها نسق تشريعي يفيء إليه المجتهدون، لتكون اجتهاداتهم على وزان نفس الشريعة التي ترجع كلها "إلى قول واحد في فروعها، وإن كثر الخلاف، كما أنها في أصولها كذلك، ولا يصلح فيها غير ذلك[1]"، ومعنى هذا أن الشريعة لا تأتي بحكمين مختلفين متناقضين في موضوع واحد، وإنما ذلك يرجع إلى ميزان الأشخاص والأحوال والأزمنة وخواص الوقائع والنوازل.

إن تحقيق المناط بحسب الطرح الشاطبي يتأسس على أن جميع المكلفين سواء أمام الحكم التكليفي الذي يتصف بعمومية تجعله بريئا من التقيد بقيود الزمان والمكان والأشخاص، بل إن عمومه يقتضي الحكم به على سبيل الاستغراق والإطلاق، وهذا ما يمكن أن نصفه بالتجريد الذي

(1) الموافقات، 5/59.

يجعل الحكم الشرعي في ذاته متصفا بالدوام والثبات، لا رهين الظروف والأحوال يتغير بتغيرها ويتقلب بانقلابها، ومتعلقا بالإنسان المطلق عن عوارض الشخص المختلفة وأوضاعه الواقعية المستأنفة.

لكن يجب التأكيد على أن تحقيق المناط اجتهاد تنزيلي تراعى فيه مآلات التطبيق، وتراعى فيه ما ينشأ من نتائج، وسبيله إقامة الموازنة بين المصالح والمفاسد، فيوازن المفتي بين المصلحة التي يريدها النص وبين المفسدة الناتجة عن الملابسات عند التطبيق، والمفسدة قد تكون واقعة أو متوقعة، وكلاهما يدرأ بناء على قاعدة «المتوقع كالواقع».

وبما أن الحكم الشرعي مرتبط بقصد الشارع منه، فإن هذا القصد لا يتحقق إلا بتمعن كبير في الجزئيات والوقائع، واستيعاب تام لطبيعة المصالح والمفاسد المتزاحمة في الفعل الواحد ومراتبها، والمقصود بذلك التعارض بين مصلحة الأصل ومفسدة المآل المساوية لها أو الراجحة عليها، مما يوجب على المجتهد أن يستثني الحكم من القواعد العامة والدليل العام، ويخرجه عن وضعه التشريعي الابتدائي، إما بالإذن في الفعل إن كان ممنوعا في الأصل عن طريق الاستحسان، أو المنع منه إذا كان مباحا[1] عن طريق سد الذريعة ومنع الحيل، وهذا عَيْنُ ما عناه الشاطبي حين حديثه عن

(1) الموافقات، 181/5.

تحقيق المناط الخاص الذي اختلف مع العام لطروء عوارض عليه[1].

وبناء عليه، فإن تحقيق المناط نظر في الحكم بعد تصور محاله التنزيلية، ذلك أن الناظر قد يقع في نفسه أن هناك تشابها بين جزئيات وأفراد النوع الواحد، فيجري عليها حكما واحدا باعتبارها ذات مناط واحد، مع أنها قد تختلف عن بعضها البعض، فبالنظر إلى القرائن والملابسات المحيطة بكل فرد، فإن كل فعل هو في ذاته فعل مستأنف، وإن شابه أفعالا أخرى فإنه يختلف عنها كلها من حيث الفاعل والباعث على الفعل، ومن حيث الزمان والمكان، والظروف المحيطة بالفعل وفاعله ونتائج الفعل، وهي أمور لا يمكن أن تقوم مجتمعة في كل الحوادث، فقد تجتمع كلها في حادثة ويتخلف بعضها في حادثة أخرى، وهذا له أثره في التنزيل والتطبيق وتكييف الحكم الشرعي، وذلك تبعا لنوع المنفعة أو المضرة بقطع النظر عن حكم أصل الفعل.

## الرُّخَصُ والاستثناءات من الأصل الابتدائي إذنا أو منعا

بالنظر إلى سياسة التشريع فإن تحقيق العدل والمصلحة يلزم أن "يجيب المفتي السائل على ما يليق به في حالته على الخصوص إن كان له في

(1) الموافقات، 3/301.

المسألة حكم خاص[1]"، وهنا الفرق بين التحقيق العام والتحقيق الخاص، فالعام موضوعه الصورة المشتركة التي يتنزل عليها الحكم الشرعي، وهو بذلك ملتصق بالعزائم الشرعية التي مبناها على عدم انقطاع أصل التكليف، وعلى قواعد الشرع المراعية لاختلاف الأزمنة والأمكنة، وهذا ما يؤكده الشاطبي بقوله: "ولو فرض ارتفاع هذا الاجتهاد لم تتنزل الأحكام الشرعية على أفعال المكلفين إلا في الذهن؛ لأنها مطلقات وعمومات، وما يرجع إلى ذلك منزلات على أفعال مطلقات[2]".

أما الخاص فموضوعه التميز الجزئي المخصوص للفعل أو الفرد، بحيث يكون حكمه على خلاف حكم جميع أفراده ونوعه، وبالتالي فهذا الخاص اعتبارا للمآل يوجب استثناء المسألة من حكم نظائرها استحسانا أو سدا للذريعة بحسب ما يوجبه الدليل العام اعتبارا لهذا الجزئي.

وفي هذا الجزء من هذا الميزان تُفعل بالخصوص كليات التيسير ورفع الحرج ودرء المشقة، التي لا تنتظم من دليل واحد، وإنما من مجموع أدلة جزئية متنوعة الموضوع والموضع، لكنها راجعة إلى قول واحد لا يتخلف عنه كلي ولا جزئي، فقط يحتاج الأمر تبصرا من المجتهد ومعرفة تامة

(1) الموافقات: 233/5.

(2) الموافقات، 17/5.

بمناشئ الأحكام ومواردها ومواقعها تنزيلا وتنزلا، حالا ومآلا.

ومحل تفعيل هذا الميزان يكون في حال ما "إذا اعتبرنا العزائم من الرخص"، أي: عندما نقارن العزائم بالرخص المنصوصة أو المستنبطة فإننا نجد العزائم "مطردة مع العادات الجارية، والرخص جارية عند انخرام تلك العوائد[1]"، حيث إن العزائم تكون واجبة على المكلفين باعتبار المناط العام "بشرط أن لا حرج[2]"، فإذا وقع الحرج المعتبر شرعا المؤثر في كلي العزيمة المقصود ابتداء، حقق المجتهد مناط المكلف بحسب ما وقع عليه من الدلائل التكليفية، وعدل عن المناط العام، واعتبر الحرج العارض وأفتاه بالرخصة بناء على أن تحقيق المناط الخاص "نظر في كل مكلف بالنسبة إلى ما وقع عليه من الدلائل التكليفية[3]، بحيث يتعرف منه مداخل الشيطان ومداخل الهوى والحظوظ العاجلة، حتى يلقيها هذا المجتهد على ذلك المكلف مقيدة بقيود التحرز من تلك المداخل، هذا بالنسبة إلى التكليف المنحتم وغيره، ويختص غير المنحتم بوجه آخر وهو النظر فيما يصلح بكل مكلف في نفسه، بحسب وقت دون وقت، وحال دون حال، وشخص دون شخص إذ النفوس ليست في قبول الأعمال الخاصة على وزان واحد، كما

(1) الموافقات، 1/541-542

(2) الموافقات، 1/519.

(3) الموافقات، 5/24.

أنها في العلوم والصنائع كذلك، فرب عمل صالح يدخل بسببه على رجل ضرر أو فترة، ولا يكون كذلك بالنسبة إلى آخر، ورب عمل يكون حظ النفس والشيطان فيه بالنسبة إلى العامل أقوى منه في عمل آخر، ويكون بريئا من ذلك في بعض الأعمال دون بعض، فصاحب هذا التحقيق الخاص هو الذي رزق نورا يعرف به النفوس ومراميها وتفاوت إدراكها، وقوة تحملها للتكاليف، وصبرها على حمل أعبائها أو ضعفها، ويعرف التفاتها إلى الحظوظ العاجلة أو عدم التفاتها، فهو يحمل على كل نفس من أحكام النصوص ما يليق بها، بناء على أن ذلك هو المقصود الشرعي في تلقي التكاليف، فكأنه يخص عموم المكلفين والتكاليف بهذا التحقيق، لكن مما ثبت عمومه في التحقيق الأول العام، ويقيد به ما ثبت إطلاقه في الأول، أو يضم قيدا أو قيودا لما ثبت له في الأول بعض القيود".[1]

كما يكون هذا النوع من تحقيق المناط فاعلا عند العمل بالذرائع استنادا على مبدأ الاحتياط، إما جلبا للمصلحة وإما درءا للمفسدة، وهذا الاحتياط هو تطبيق لمبدأ مآلات الأفعال ومراعاة نتائج التصرفات، وسد الذرائع بهذا المعنى مهمتها أن تُوَثِّق الأصل العام الذي قام عليه التشريع

(1) الموافقات، 24/5.

الإسلامي كله، بحيث لا يخرج عن مفهوم العدل، والذي يفرض أن تكون تصرفات المكلفين جارية عليه وترتبط به وجودا وعدما، من جهة اعتبار ما يجلب المصلحة، ومن جهة دفع وسد كل ما يفضي إلى المفسدة، ولا عجب هنا أن يعتبر الإمام ابن القيم رحمه الله سد الذرائع أحد أرباع التكليف[1]، ولا عجب كذلك أن يوسع الشاطبي رحمه الله نطاق العمل بالذرائع لتشمل العبادات مع المعاملات[2]، لتظهر بلك الطبيعة الوقائية لمبدأ سد الذرائع، والتي تنسجم مع الصبغة الغائية والمقصدية للشريعة الإسلامية.

### 3 – ميزان الحال والمآل:

هذا الميزان يلزم منه معرفة المجتهد أحوال المكلفين وما يحيط بهم من أحوال ثابتة وعوارض طارئة، ومراعاة الوقائع في أحوال فاعليها، ولهذا ارتباط بالمصالح والمفاسد وثبات مقدماتها ونتائجها، وأولويات بعض رتبها على الرتب الأخرى، فقد تكون المسألة مصلحة في الحال مفسدة في المآل، أو العكس، فيكون المجتهد ملزما باعتبار هذا التغير بين الحال والمآل، وبين الواقع والمتوقع، على أساس قاعدة النظر في المآلات.

---

(1) الموافقات، 24/5.

(2) يقول رحمه الله: «وفي الجملة، فكل عمل أصله ثابت شرعا، إلا أن في إظهار العمل به والمداومة عليه ما يخاف أن يعتقد أنه سنة، فتركه مطلوب في الجملة أيضا من باب سد الذرائع». الاعتصام، ص: 378.

وهذا الميزان له مدخله في كل الأبواب الفقهية، ذلك أنه قد يقع تزاحم المصالح فيما بينها أو المفاسد فيما بينها، أو بين المصالح والمفاسد، فيحتاج المجتهد إلى تغليب جهة منها، ذلك أنه متى علم المجتهد كيف يراعي مصلحة المكلف، وكيف يحفظ توافق مقصده مع مقصد الشارع، وكيف يدفعه عن مناقضة قصد الشارع، وكيف يحفظ مقصد الشارع حال مخالفة مقصد المكلف له، فإنه بذلك يكون قد راعى أيلولة الأحكام التي يراد تنزيلها على وقائعها، وفي ذات الوقت يكون قد حقق الغايات والمقاصد والمرامي التي أرادها الشارع من وضع الشريعة على الجملة.

إن هذه الأنواع من الفقه تفرض على المجتهد والمفتي نسقا اجتهاديا محددا، يتمثل في اعتماد قواعد أصولية ومقصدية معينة، وتطبيق نظريات بذاتها تخدم طبيعة عمله واشتغاله على أفعال المكلفين ارتباطا بالنسق التشريعي العام الذي يقوم بوظيفتين:

- وظيفة قبلية: وتعني منع المكلف من أي فعل تترتب عليه آثار تخالف المقاصد الكلية أو الجزئية أو الخاصة التي تغياها الشارع، وذلك من خلال صورتين:

**أولاهما**: قواعد أصولية استقرئت من ثنايا نصوص الشرع وصارت

في حكم القطعيات، والمقصود بها قواعد سد الذرائع والحيل، والاستحسان بمختلف صوره، وما بناه الأصوليون والفقهاء من قواعد فقهية تحكم جزئيات متعددة لها مناط واحد وإن اختلفت صورها ووقائعها، كقواعد الضرر وقواعد القصود والنيات وقواعد الموازنة بين المصالح والمفاسد.

أما الصورة الثانية، فهي نظريات فقهية جمع العلماء القدامى فروعها دون نظمها تحت مسمى معين، وقام المعاصرون من الدارسين والباحثين بإعطائها مسميات تتناسب ومضامينها ذات الصبغة الوقائية، والمقصود هنا نظريات الباعث والاحتياط والتعسف في استعمال الحق، وهي كلها نظريات منبثقة من رحم نصوص الشريعة.

- وظيفة بعدية: ويعني التدخل لحسم مادة الفساد بمجرد تحسس آثارها سواء كانت ناتجة عن قصد مبيت من المكلف، أو كانت ناتجة عن فعل مارسه المكلف في إطار مشروع لكن آلت هذه الممارسة إلى مآل ضرري، وسواء كان هذا الضرر واقعا أم متوقعا فالحكم واحد عملا بمبدأ الاحتياط.

ولا يُتصور هنا أن الصبغة العلاجية تقتصر فقط على المنع من الفعل عملا بالذرائع أو الحيل أو الاحتياط، بل تشمل كل تدخل للمجتهد أو

المفتي لرفع المشقة عن المكلف إذا كانت تكاليف الشرع حين تطبيقها في صورة معينة توقع المكلف في الحرج، وذلك ضمن إطار العمل بالاستحسان فباعتبار أن كليات الشريعة وجزئياتها[1] معللة بمصالحها، فإنه تبعا لذلك يتعين على المفتي متى استبصر استبصاراً قطعيا أو ظنيا أن تطبيق الحكم على المكلف أو إعمال القياس، من شأنه أن تكون له نتائج على غير المعهود من سنن الشرع ومقاصده، أن يعدل إلى التكييف الاستثنائي الذي به يتحقق المقصد الشرعي.

وبدَهي أن هذا لا يقع عن طريق التشهي، ولكن يقع عن طريق تحقيق المناط في كل شخص وكل نازلة، وذلك باعتبار أن الأمور تحل وتحرم بمآلاتها، إذ المآل ليس شيئا سوى المصالح والمفاسد المتوقعة أو الواقعة تقريبا أو تغليبا.

وهذا ليس أمرا تجريديا تصوريا فقط بل هو ماثل في الواقع على الحقيقة، مجسد في أصلي العدل والمصلحة، فسُنَّةُ الشرع اعتبارُ الجزئيات في كل رتبة من مراتب مقاصد الشريعة حفاظا على الكليات، على اعتبار أن كل رتبة خادمة لأختها وكل جزئية مكملة للأخرى، ولا تقوم كلية إلا بالكليات الأخرى، فلا بد من اعتبار الكل في موارده وبحسب أحواله، ومراعاةُ

---

(1) من باب أن الجزء تابع للكل، وهذا معنى قول الشاطبي: "المطلوب المحافظة على قصد الشارع؛ لأن الكلي إنما ترجع حقيقته إلى ذلك، والجزئي كذلك فلا بد من اعتبارهما معا"، الموافقات: 176/3.

هذا وتطبيقُه هو العدل بعينه، حتى لا تُفَوِّتَ مصلحةٌ مصلحةً أخرى، أو تَهْدِمَ قاعدة قواعد أخرى، وكي لا يقع الهرج جاء الشرع باعتبار المصلحة والنُّصْفَةِ المُطْلَقَةِ في كل حين وفي كل حال[1] .

الخلاصة إذن، أن العدل باعتباره ملمحا فقهيا لا بد وأن يعتبر فيه المآل، لما يتحقق بها من استجلاب للمصالح ودرء المفاسد، وإهمال المجتهد لها يوقع في نقيض المقصود من الشرع، ويخل بمبدأ التوفيق بين مقتضيات النص والخطاب الشرعي، وبين المتعلقات الواقعية المنتجة لهذا الخطاب. وفي المقابل أيضا، نجد أن إهمال مراعاة المآل في الإبقاء على مطلق المنع أو مطلق الإذن يفضي إلى مفاسد أكبر من تلك التي يراد دفعها، أو المصالح التي يراد جلبها، وهذا أيضا فيه سلب لصفة العدل التي ينبغي دائما أن تكون مصاحبة للنظر الفقهي.

خاتمة: رعي التجاذب بين الكلي والجزئي وضمان سلامة بناء الدليل الشرعي

الخلاصة أن العلاقة بين الكلي والجزئي هي صورة من أبرز صور تنزيل الأحكام على الوقائع، حتى تبقى الشريعة مؤطرة لمستجدات حياة الناس، وأي إخلال بها يعني الإخلالَ بكل الشرع جملة وتفصيلا، والتسيبَ في

(1) اقتباس من كلام طويل للشاطبي رحمه الله في الموافقات، 180/3.

إعمال الأدلة، والتفريطَ في مقاماتها، وإسقاط النظرة الشمولية الواجبة في التعامل مع نصوص الشريعة، "فَإِنَّ مَأْخَذَ الْأَدِلَّةِ عِنْدَ الْأَئِمَّةِ الرَّاسِخِينَ إِنَّمَا هُوَ عَلَى أَنْ تُؤْخَذَ الشَّرِيعَةُ كَالصُّورَةِ الْوَاحِدَةِ بِحَسْبِ مَا ثَبَتَ مِنْ كُلِّيَّاتِهَا وَجُزْئِيَّاتِهَا الْمُرَتَّبَةِ عَلَيْهَا، وَعَامِّهَا الْمُرَتَّبِ عَلَى خَاصِّهَا، وَمُطْلَقِهَا الْمَحْمُولِ عَلَى مُقَيَّدِهَا، وَمُجْمَلِهَا الْمُفَسَّرِ بِبَيِّنِهَا...إِلَى مَا سِوَى ذَلِكَ مِنْ مَنَاحِيهَا، فَإِذَا حَصَلَ لِلنَّاظِرِ مِنْ جُمْلَتِهَا حُكْمٌ مِنَ الْأَحْكَامِ؛ فَذَلِكَ الَّذِي نُظِمَتْ بِهِ حِينَ اسْتُنْبِطَتْ... كَذَلِكَ الشَّرِيعَةُ لَا يُطْلَبُ مِنْهَا الْحُكْمُ عَلَى حَقِيقَةِ الِاسْتِنْبَاطِ إِلَّا بِجُمْلَتِهَا، لَا مِنْ دَلِيلٍ مِنْهَا أَيِّ دَلِيلٍ كَانَ، وَإِنْ ظَهَرَ لِبَادِي الرَّأْيِ نُطْقُ ذَلِكَ الدَّلِيلِ؛ فَإِنَّمَا هُوَ تَوَهُّمِيٌّ لَا حَقِيقِيٌّ...فَشَأْنُ الرَّاسِخِينَ تَصَوُّرُ الشَّرِيعَةِ صُورَةً وَاحِدَةً يَخْدِمُ بَعْضُهَا بَعْضًا كَأَعْضَاءِ الْإِنْسَانِ إِذَا صُوِّرَتْ صُورَةً مُتَّحِدَةً[1]"

إن النظرة الشمولية التي تراعي الثنائيات الأصولية التشريعية هي السبيل المُنجية من براثنِ الإفراط والتفريط والمنقذةَ من مجاهلِ الغلو في الدين ومهالكِ التحلل منه، وذلك بمقتضى تنزيه القرآن عن الاختلاف الوارد في قوله تعالى ﴿أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ ٱلْقُرْءَانَ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِندِ غَيْرِ ٱللَّهِ لَوَجَدُواْ فِيهِ ٱخْتِلَٰفًا كَثِيرًا ٨٢﴾ (النساء: 82)، وكان الوعي بقيمتها في

(1) الاعتصام،62/2.

الاستدلال الشرعي منذ الفتنة الأولى التي عرفها المسلمون، وقد كانت إحدى آليات المناظرة التي جرت بين ابن عباس وبين الخوارج لما بعثه عليٌّ إليهم قبل قتالهم ليُعذَرَ فيهم.

ومضى الأمر على ذلك فهما وعملا إلى أن أصبحت النظرة الشمولية للشريعة في «طور التفقه[1]» أهم مسلمات المنهج الأصولي في التعامل مع النص الشرعي؛ وذلك لما صار «فن الأصول صناعة لقراءة النص[2]»، حيث أصبحت مفتاحَ حصولِ حقيقةِ التلقي الصحيحِ للشرع، والفهمِ السليم لنصوصه، والتنزيلِ السويِّ لأحكامه ومقاصده، والملاءمةِ بين الصبغة التجريدية التصورية للحكم التكليفي وبين تصديقه على الواقع.

وأَراني وإياك في حاجة إلى مزيد تشبع من كلام العلماء حتى تستيقن النفس بما سبق إليها، وأخال أننا إذا يممنا تلقاء «تفسير التحرير والتنوير» للإمام محمد الطاهر بن عاشور، ألفينا لديه جوهرا مكنونا نستكمل به التصور، وذلك في قوله: "هذا وإن القرآن كتاب جاء لهدي أمة والتشريع لها، وهذا الهدي قد يكون واردا قبل الحاجة، وقد يكون مخاطبا به قوم على وجه الزجر أو الثناء أو غيرهما، وقد يكون مخاطبا به جميع من يصلح

(1) أمالي الدلالات، ص: 16.

(2) القراءة الأصولية، ص: 108.

لخطابه، وهو في جميع ذلك قد جاء بكليات تشريعية وتهذيبية، والحكمة في ذلك أن يكون وعي الأمة لدينها سهلا عليها، وليمكن تواتر الدين، وليكون لعلماء الأمة مزية الاستنباط، وإلا فإن الله قادر أن يجعل القرآن أضعاف هذا المنزل وأن يطيل عمر النبي صلى الله عليه وسلم للتشريع أكثر مما أطال عمر إبراهيم وموسى، ولذلك قال تعالى: ﴿ وَأَتۡمَمۡتُ عَلَيۡكُمۡ نِعۡمَتِي﴾(المائدة: 3)، فكما لا يجوز حمل كلماته على خصوصيات جزئية؛ لأن ذلك يبطل مراد الله، كذلك لا يجوز تعميم ما قصد منه الخصوص ولا إطلاق ما قصد منه التقييد لأن ذلك قد يقضي إلى التخليط في المراد أو إلى إبطاله من أصله، وقد اغتر بعض الفرق بذلك، قال ابن سيرين في الخوارج: إنهم عمدوا إلى آيات الوعيد النازلة في المشركين فوضعوها على المسلمين فجاءوا ببدعة القول بالتكفير بالذنب، وقد قال الحرورية لعلي رضي الله عنه يوم التحكيم ﴿إِنِ الْحُكۡمُ إِلَّا لله﴾ (الأنعام: 57)، فقال علي «كلمة حق أريد بها باطل».[1]

هذا كله يحصل به اليقين أن:

- النظرة الشمولية في صورتيها تُبْقِي أبهةَ الشرع مصونةً في مقامٍ أمين.

(1) التحرير والتنوير، 50/1.

- النظرة الشمولية لأدلة الشريعة "فقهُ فقهٍ" منهجية التعامل مع نصوص الشرع، وكما يقول الإمام ابن دقيق العيد : «فاضْبِطْ هَذِهِ الْقَاعِدَةَ، فَإِنَّهَا مُفِيدَةٌ فِي مَوَاضِعَ لَا تُحْصَى».[1]

- النظرة الشمولية تُبقي الشريعة قادرة على استيعاب الزمان والمكان والإنسان، وأي تباعد بين الشريعة والواقع منتفيةٌ نِسْبتُهُ إليها، "وَإِنَّمَا يُنْسَبُ إِلَى النَّاظِرِينَ التَّقْصِيرُ أَوِ الْجَهْلُ بِمَوَاقِعِ الْأَدِلَّةِ؛ فَيُطْلَقُ عَلَيْهِمْ أَنَّهُمْ مُتَّبِعُونَ لِلْمُتَشَابِهِ لأنه إِذَا كَانُوا عَلَى ذَلِكَ مَعَ حُصُولِ الْبَيَانِ؛ فَمَا ظَنُّكَ بِهِمْ مَعَ عَدَمِهِ؟[2]".

- النظرة الشمولية تُثبت أن «الاجتزاءَ خلل من أخلال ثقافة الفكر المأزوم -أيا كان مَصْدَرُهُ ومُصَدِّرُه- الذي يعمد أصحابه إلى التعمية على مجموع النصوص والأدلة، والتي إذا نُظِرَ إليها على أساس وحدتها أفضت إلى ما ينسِفُ تعلُّلاتهم ومزاعمَهُم».[3]

---

(1) ابن دقيق العيد، إحكام الأحكام، 21/2.

(2) الموافقات، 317/3.

(3) تنبيه المراجع، ص: 28.

## معاقد المشهد الرابع

### أصناف المقاصد

### تصنيف وتقسيم المقاصد

هذا العنوان يحيل على قضية محورية ليس فقط عند علماء الأصول، بل كذلك عند الفقهاء، وذلك للترابط الشديد بين الدرسين، باعتبار أن الدرس الأصولي يؤصل ويقعد، والدرس الفقهي همه ربط الفروع بأحكامها وأدلتها التفصيلية، وكلا الدرسين يستحضر الدرس المقصدي في عمله، فلا يستغني عنه ولا يستبدله بما لا ينتج حكما ولا يتقوم به تنزيل.

وبناء على هذا، فإن تقسيم وتصنيف المقاصد عمل إجرائي مهم، كان حاضرا في التصنيف الأصولي، وستجد في هذه المسألة اختلافات بين العلماء، لكن كما قيل قديما: "اختلاف العبارات باختلاف الاعتبارات".

إن التصنيف عبارة عن عملية فصل بين الأشياء، ووضع كل شيء في رتبته، وجمع ذهني بينه وبين دوائر علاقاته مع ما يشابهه في الخصائص، وطبيعة خصائصه، وقوة أدلته. وإذا لاحظت ذلك في الدرسين الأصولي والفقهي، فإنه ينبغي ألا يفوتك الأمر ذاته في الدرس المقصدي، لانعكاس كل ذلك على كثير من الموازنات المتعلقة بثنائية القطع والظن، وثنائية

الأصل والفرع، وثنائية الكلي والجزئي، وثنائية الأصلي والتبعي...

وسواء أكنا ممن يرى تفرقةً بين التصنيف وبين التقسيم، أم كنا من أولئك الذين يرون أن كل واحد منهما آخذ بيد الآخر، لا تبدأ بأحدهما إلا لتفضي إلى الثاني، ولا تنتهي إلى الآخر منهما إلا لتعود إلى الأول، فإن ذلك لا ينبغي أن يوغل بنا حتى يصرفنا عن ثمرة الموضوع، ذلك أننا حين نصنف الأشياء حتى تتمايز بناء على ذواتها وصفاتها الخارجية وخواصها وماهياتها، فإننا سنحتاج إلى تحليل تلك الأشياء بتقسيمها بناء على علاقة الجنس بالنوع المندرج تحته، وعلاقة هذا النوع بالأفراد الذين يستغرقهم، ومن هنا ستحتاج عمليتا التصنيف والتقسيم إلى رصد العلاقة التصاعدية من الأفراد إلى الأجناس تقسيما، ورصد العلاقة التنازلية من الأجناس إلى الأفراد تصنيفا.

هذا إجمالا من حيث الثمرة المنهجية التي تعود على عمل الفقيه والمجتهد. أما من حيث السيرورة التاريخية للعمل بالمقاصد، فإن للتصنيف والتقسيم علاقة بنضج الدرس المقصدي عبر مراحله المختلفة التي وقفت عليها في معاقد المشهد الثاني، ولا بأس من التذكير ببعض من ذلك هنا على وجه الإيجاز لا الإطناب.

## التقسيم الأول: شُعَبُ المَقَاصِدِ

يقول شيخنا العلامة ابن بيه حفظه الله: "إن الأصوليين قد اهتموا بثلاث شعب منتجة من المقاصد هي: المقاصد العامة الكبرى التي ترجع إليها الشريعة، وهي المقصد الضروري والحاجي والتحسيني حصرا...هذه الشعبة الأولى. أما الشعبة الثانية فهي: المقاصد الخاصة...أما الشعبة الثالثة فهي: المقاصد الجزئية...".

مشاهد من المقاصد، ص:127-128

في هذه الفقرة إشارة قوية إلى الدافع الذي دفع الأصوليين إلى العناية بتشعيب وتصنيف وتقسيم المقاصد، حيث يتبين أن موضوع إنتاج الأحكام وإحكامَ تنزيلها واستنباطها وملاءمتها ومواءمتها مع واقع المكلفين حاضر بقوة في الذهنية الأصولية، وهو ما يحتاج نَفَسا تعليليا مستبصرا بمناشئ الأحكام ومواردها ومواقع تنزيلها، هذا النفس هو الذي يجعل الأصولي، أو الفقيه، أو المجتهد، أو الحاكم، أو القاضي، أو المفتي ملتفتا إلى العلة، وإلى المقصد الذي أراده الشارع من تشريع حكمه، بحيث يكون ذلك المقصد علة فيه.

ولعل هذا يحيل على أحد أهم الإشكالات التي اعترضت النظر الأصولي،

وهو ما يعبر عنه شيخنا العلامة بقوله: "ليست كل المقاصد تصلح للتعليل، كما أنه ليست كل العلل مقاصد[1]"، فهذا الإشكال ألجأ الأصوليين إلى تشعيب المقاصد، لكي تتبين الشعب المنتجة والمولدة للأحكام، وقد توسلوا في ذلك بعدة وسائل أهمها "الاستقراء" الذي طالما حلَّوه بكونه غير متعلق بدليل واحد، أو مرتبطا بأصل معين، وإنما بأدلة خارجة عن الحصر[2] أثبتوا بها المقاصد الكلية والعامة، والتعليل الكلي للشريعة، وغير ذلك كثير.

- تصنيف المقاصد ولباسُ الأدلة الأصولية:

لا ينبغي أن يمر عليك ما ذكرناه آنفا دون أن تفرض عليك حدة ذهنك وحضور فهمك سؤالا قد تراه بسيطا بادي الرأي، لكنه في واقعه سؤال يفضي إلى غور عميق عمق ما يستلزمه من جلال وكمال وحفظٍ لأبهة الشرع، سؤال مركب مضامينه كالآتي:

- لم كل هذه العناية بالمقاصد؟

- أليست هذه المقاصد هي ذلك القول الجميل الذي نبرر به ما ننقله من أحكام الشرع، أو ما نظنه من أحكام الشرع، فيفتي الكثيرون على أساسها، بحيث لا يتكلفون المنهج الأصولي المعقد، على اعتبار أن المقاصد

(1) إثارات تجديدية، ص:25.

(2) المستصفى، 557/1.

كليات ثابتة لا نختلف حولها، فتكون فئتنا التي نفيء إليها؟

إذا فهمت السؤال، والغايةَ من تذكيرك به، علمتَ الجناية التي جناها "مثقفو المقاصد" على الدين وأهله، وكيف ذبحوا النص الشرعي، والمنهج الأصولي الذي تأسس من أجل "انضباط الاستنباط"، حيث حكموا المقاصد في كل ذلك وجعلوها الحاكم بأمر الله على أفعال المكلفين وواقعهم، وألقوا إليها مفاتيح نوازل الناس، فتسيبوا في إعمالها لتنبت مقابلهم نابتة تتهيب منها وتعلق بها كل فتنة، والحق أن كلا الطرفين ذميم، هؤلاء إذ تخففوا من الأصول لما أعيتهم، وأولئك سدوا باب المقاصد لما حاجتهم، فلم يبق إلا المنحى الأوسط الأعدل بعبارة الشاطبي، المنحى الذي يأخذ بقاعدة: "تقصيد الأصول وتأصيل المقاصد".

لهذا، فشيخنا بحديثه عن شعب المقاصد تراه بعيدا عن هذا النوع من الفهم للمقاصد، وواعيا كل الوعي بهذه الفتنة، ويثبت عندك صدق الذي نقوله إذا تأملت تفييئه لدعاوى التجديد، حيث تجده بعنفوان يصف فئة "مثقفي المقاصد" باعتبارهم صورة من صور الدعاوى بقوله: "الدعوى المقصدية مجردة عن مدارك الأصول، وعارية عن لباس الأدلة الذي هو لباس التقوى الذي أُجمع عليه من عهد الشافعي[1]"، فهو مع إنصافهم

(1) إثارات تجديدية، ص:24.

بكونهم الأقرب إلى روح الأصول يؤكد أن دعواهم هاته عليها اعتراضات لا يستطيعون "التخلص منها، ولا التفصي من عقدها ما لم يتعاملوا مع الآليات الأصولية، وإلا فإنهم سيخبطون خبط عشواء في مدلهمة ظلماء[1]" "لِباس الأدلة، وصف جميل للرابطة الواصبة بين مدارك أصول الفقه وبين مراتب مقاصد الشريعة، وهو لباس نُسِج نسيجه منذ محاولات الجويني رحمه الله تقسيم المقاصد كما رأيت، وما قرره هناك من قضايا تعليل أصول الشرع، وتم تفصيله على المقاس الذي ينبغي أن يكون عليه مع الغزالي بحديثه عن المناسب وما تعلق به، وخيطَ بجهود من تلاهما من الجهابذة وأساطين علم أصول الفقه والعالمين بالمقاصد حتى وصل الأمر إلى الإمام الشاطبي رحمهم الله جميعا.

ولعلك إذا تأملت تلك الجهود المباركة ألفيتها أعدت عدتها من الكتاب والسنة واللغة ومعهود العرب في كلامها، وأمَّت بها ساحات القياس، والاستحسان، وسد الذرائع والاستصلاح أو المصلحة المرسلة، تبني في كل واحدة منها ركنا من أركان كعبة المجتهدين وتربط تلك الأركان بأصناف

(1) إثارات تجديدية، ص:25.

المقاصد ورتبها، بحسب ما تستدعيه الأحوال والوقائع، وما يقتضيه الأمر من تعليلات كلية أو جزئية، أو موازنة بين الكلي وبين الجزئي، وبين التعبدي ومعقول المعنى.

إن الطواف حول كعبة المجتهدين قد يلجئ المجتهد بحسب الواقع والوقائع إلى:

- تسديدِ النظر في مرتبة الضرورة والحاجة، أو العزيمة والرخصة، وهي كلها أمور تتعاور عليها مراتب المقاصد الثلاث: الضروريات، والحاجيات، والتحسينيات، بكل ما تستلزمه من استدعاء للقياس الكلي بدل الجزئي أو العكس، أو لقياس الشبه حين ينزل الأمر عن رتبة الضرورة.
- عدولِ المجتهد بالمسألة عن حكم نظائرها لتخفيف غلواء القياس بالاستحسان، أو حسب قول المالكية إلى الأخذِ بمصلحة جزئية مقابل دليل كلي رفعا للحرج، مع ما قد يؤدي إليه من إباحة ممنوع أو منع مباح اقتضته الموازنة بين المصالح والمفاسد، أو بين المصالح في نفسها، وبين المفاسد في ذاتها، رعيا للضروري والحاجي، أو اعتبارا للعلاقة القائمة بين الضروري والحاجي، وبين

الحاجي والتحسيني، وبين التحسيني والضروري، بحيث يستثنى الثاني من الأول لمقصد رفع الحرج.

- استصلاحٍ اقتضته خشية انخرام مآل شرعي بفوات مصلحة كلية أو جزئية، فيعمد المجتهد إلى اعتماد جنس تصرفات الشارع ويلائم المسألة لمقاصد الشرع وأدلته وأصوله للتخفيف على المكلفين، مع ما قد يتبع ذلك من خلاف أصولي في وقوع الاستصلاح في الحاجي والتحسيني.
- منعٍ من مباح لأمر اقتضاه لحفظ ضروري، أو رفع حرج يوجب تخفيف قوة الحكم، مع رعي الخلاف الأصولي كذلك في تردد المنع من المشروع أحيانا بين سد الذرائع وبين الاستصلاح، وكذلك الخلاف في اعتبار الذرائع ضمن الحاجي والتحسيني أو عدم اعتبارها.

وهذا بالضبط[1] ما تفهم به معنى عبارة شيخنا التي نحن بصدد حل معقدها، أي: كون الأصوليين اهتموا بثلاث شعب منتجة من المقاصد، وهذه الشعب وثيقة الارتباط بأركان كعبة المجتهدين التي وقفنا عندها

(1) قد مر معنا تفصيل كثير من ذلك في الموازنة الثالثة من المشهد الثالث: التجاذب بين الكلي والجزئي، فارجع إليه.

طويلا، لكونها بها تبنى "كليات الشرع"، و"المقاصد لها وظيفة أساسية في بناء هذه الكليات، فهي بطبيعتها وتنوعها -من كلية وجزئية، عامة وخاصة في مرتبة الضروريات أو الحاجات أو التحسينات- تُمثل مادة جوهرية متلونة ومرنة لخلق المفاهيم بمضامين متجددة ومستوعبة للقضايا اللامتناهية لنهر الحياة الدافق. [1]

- تفعيل أصول الفقه بإعمال المقاصد، وتفعيل المقاصد بالتأسيس على أصول الفقه:

في ختام هذه الجزئية التي أفضنا فيها بما يكفي، يحسن بنا أن نقف على قول جامع لشيخنا، وهو قول تطمئن به إلى أنك على الجادة إنِ التزمت رعي العلاقة بين أصول الفقه ومقاصد الشريعة، بحيث "سيكون تفعيل المقاصد من خلال أدوات الإنتاج والاستثمار موسعاً لأوعية الاستنباط، وجهاز استشعار في مجال الالتقاط[2]".

أما تفعيل أصولِ الفقهِ فسيكون "علَى ضوءِ إعمالِ المقاصدِ في بنيتِها؛ لتوسيعِ الدوائر الأربع وهي: دائرة الاستحسانِ، والاستصلاحِ، واستنباطِ الأقيسةِ، ومراعاةِ المئالاتِ والذرائعِ، حتى لا تكون الأصول عقيمة والفروع

(1) إثارات تجديدية، ص:35.

(2) إثارات تجديدية، ص:68.

مشاهد من المقاصد، ص:127

ترى أن شيخنا أكد على انحصار المقاصد العامة الكبرى في ثلاث مراتب هي: الضروري، والحاجي، والتحسيني، وهو في ذلك تبع للرواد الأوائل من المنظرين لمقاصد الشريعة عبر مسيرتها، وخاصة الجويني الذي كما سبق ورأيت كان أول من أبدع هذه الاصطلاحات بترتيبها لما كان بصدد تصنيف المصالح والعلل، وكذلك الغزالي الذي أكمل ما بدأه شيخه الجويني حين حدد ماهيات هذه الرتب، وضمن الضروري الكليات الخمس المعروفة، وحدد ضوابط الحاجي والتحسيني، والشاطبي الذي نضج معه تصنيف المقاصد وترتيبها.

ولا بد أن تكون مسألة ترتيب المقاصد حاضرة في ذهنك، مرتبطة بمسألة التصنيف؛ لأن لذلك أثرا على العمل الفقهي تأصيلا وتأويلا وتعليلا وتنزيلا، بحيث تفرض نفسها على المجتهد كي يرتب المقاصد بوضعها في رتب ودرجات، حسب درجة الدليل؛ قوة وضعفاً، وهو ترتيب يلجأ إليه عند تعارضها كأيِّها يقدم: الضروريات أم الحاجيات؟ وهذا كله لأن العلماء يُسَلِّمون أن "الْأَوَامِرَ فِي الشَّرِيعَةِ لَا تَجْرِي فِي التَّأْكِيدِ مَجْرًى وَاحِدًا، وَأَنَّهَا لَا تَدْخُلُ تَحْتَ قَصْدٍ وَاحِدٍ؛ فَإِنَّ الْأَوَامِرَ الْمُتَعَلِّقَةَ بِالْأُمُورِ الضَّرُورِيَّةِ لَيْسَتْ كَالْأَوَامِرِ الْمُتَعَلِّقَةِ بِالْأُمُورِ الْحَاجِيَّةِ وَلَا التَّحْسِينِيَّةِ، وَلَا الْأُمُورُ الْمُكَمِّلَةَ

يتيمة.

ويمكن أن نعبر عن إعمال المقاصد في هذه الدوائر، بأن مراعاة المعنى المقصدي إما أن تكون بمعنى جزئي، وهو إلحاق فرع بأصل خاص في محل مخصوص، وهذا هو القياس. أو إحداث حكم في محل بناء على كلي حيث لا يوجد أصل خاص، وهذا ما يسمى بالاستصلاح. أو استثناء جزئي لمعنى يخصه من كلي ثابت بالدليل، وهذا هو الاستحسان. أو تغيير حكم عما يقتضيه الظاهر نظرا إلى المئالات، وهذا ما يسمى سد الذرائع[1]".

## الشعبة الأولى: المقاصد العامة الكبرى

**قال شيخنا حفظه الله: "المقاصد العامة الكبرى التي ترجع إليها الشريعة، وهي المقصد الضروري والحاجي والتحسيني حصرا، بناء على تقسيم استقرائي ينبثق من عنوان كبير هو أن "السريعة وضعت لمصالح العباد"، وعند ملاحظة هذه المصالح في الأحكام وجدوا أن هذا الميزان يشير إلى ثلاثة مقاييس: المقياس الأرجح يتعلق بالضرورات، ويليه في الرجحان الحاجيات، ثم التحسينيات، وهو ترتيب من استقراء أحكام الشرع ملحوظة ببصيرة العقل".**

(1) إثارات تجديدية، ص:70.

لِلضَّرُورِيَّاتِ كَالضَّرُورِيَّاتِ أَنْفُسِهَا، بَلْ بَيْنَهُمَا تَفَاوُتٌ مَعْلُومٌ، بَلِ الْأُمُورُ الضَّرُورِيَّةُ لَيْسَتْ فِي الطَّلَبِ عَلَى وزانٍ وَاحِدٍ؛ كَالطَّلَبِ الْمُتَعَلِّقِ بِأَصْلِ الدِّينِ لَيْسَ فِي التَّأْكِيدِ كَالنَّفْسِ وَلَا النَّفْسُ كَالْعَقْلِ، إِلَى سَائِرِ أَصْنَافِ الضَّرُورِيَّاتِ.

وَالْحَاجِيَّاتُ كَذَلِكَ فَلَيْسَ الطَّلَبُ بِالنِّسْبَةِ إلى التمتعات المتاحة الَّتِي لَا مُعَارِضَ لَهَا كَالطَّلَبِ بِالنِّسْبَةِ إِلَى ما له معارض؛ كالتمتع بالذات الْمُبَاحَةِ مَعَ اسْتِعْمَالِ الْقَرْضِ، والسَّلم، وَالْمُسَاقَاةِ، وَأَشْبَاهِ ذَلِكَ، وَلَا أَيْضًا طَلَبُ هَذِهِ كَطَلَبِ الرُّخَصِ الَّتِي يَلْزَمُ فِي تَرْكِهَا حَرَجٌ عَلَى الْجُمْلَةِ، وَلَا طَلَبُ هَذِهِ كَطَلَبِ مَا يَلْزَمُ فِي تَرْكِهِ تَكْلِيفُ مَا لَا يُطَاقُ، وَكَذَلِكَ التَّحْسِينِيَّاتُ حَرْفًا بِحَرْفٍ[1]".

المقاصد العامة المذكورة واردة على سبيل التمثيل لا الحصر

## الشعبة الثانية: المقاصد الخاصة

**يقول شيخنا: "أما الشعبة الثانية، فهي: المقاصد الخاصة، وتعني تلك المقاصد الخاصة بباب من أبواب الفقه، أو مجال من مجالاته...".**

**مشاهد من المقاصد، ص:127**

الملمح الظاهر عند شيخنا هنا موافقته للشيخ ابن عاشور في رؤيته

(1) الموافقات، 3/492.

للمقاصد الخاصة، باعتبار أن المقاصد الخاصة هي: " هي الكيفيات المقصودة للشارع لتحقيق مقاصد الناس النافعة، أو لحفظ مصالحهم العامة في تصرّفاتهم الخاصة، كي لا يعود سعيهم في مصالحهم الخاصة بإبطال ما أسس لهم من تحصيلهم مصالحهم العامة، إبطالاً عن غفلة أو عن استزلال هوى وباطل شهوة. ويدخل في ذلك كل حكمة روعيت في تشريع أحكام تصرفات الناس، مثل: مقصد التوثق في عقدة الرهن، وإقامة نظام المنزل والعائلة في عقدة النكاح، ودفع الضرر المستدام في مشروعية الطلاق[1]".

وهنا لا بد من التأكيد على أن المحتكم في أمر المقاصد الخاصة هو التجانس بين مباحث الباب الواحد مستقلا عن غيره من الأبواب الفقهية الأخرى، ولذلك حين نتحدث عن مقاصد العبادات فناظمها مختلف عن المقاصد الخاصة بالمعاملات، أو عن مقاصد العقوبات، أو عن مقاصد الأسرة، أو مقاصد الشهادات، أو مقاصد الولايات العامة، إذ كل باب منها تنتظم فروعَه مقاصدُ ومعان خاصة بجنس أحكامه، لكن هذا لا يعني عدم وجود مقاصد خاصة يندرج تحتها أكثر من باب فقهي، فإذا نظرت إلى مقاصد الأنكحة والطلاق في علاقتها بمقاصد الإرث وجدتها تتقاطع ضمن مقاصد خاصة، وكذلك لو نظرت إلى مقاصد الإرث في علاقتها

(1) مقاصد الشريعة الإسلامية، ص:412.

بالمعاملات المالية.

لكن وأنت تثبت وجود مقاصد خاصة، عليك أن تلتفت إلى ملمح قوي جدا لا ينبغي أن يفوتك، وهو أن بعض المقاصد إنما تكون خاصة إذا ما تعلق النظر فيها بعلاقتها مع المقاصد العامة التي هي الأصل في الشرع، لكنها في ذاتها عامة إذا ما نظرنا إليها في علاقتها مع ما تحتها من مسائل جزئية، وهو المعنى الذي يقصده شيخنا بقوله إن هذه المقاصد الخاصة "في الحقيقة ترجع إلى مقصد عام هو انتظام شؤون الخلق بقاعدة العدل والإحسان" التي تدخل في كل أبواب المعاملات سواء كانت عقود معاوضات أو تبرعات أو أنكحة أو غيرها من المقاصد التي ينتظمها مقصد عام. بمعنى آخر، يمكن أن نفسر ذلك بلغة المنطق، حيث إن وصف العام والخاص، أمر له اعتباراته بحسب متعلقه وما يضاف إليه، وبيان ذلك كالآتي:

لم العناية بالمقاصد الخاصة؟

ترجع أهمية المقاصد الخاصة إلى أهمية النظر الفقهي ذاته، وذلك في علاقته مع الدرس الأصولي والبعد التكاملي أو لنقل التداخلي بين أصول الفقه والفقه والمقاصد.

- فإذا كان مدار عمل الأصولي هو الأدلة، فإن عمله هذا منضبط ومترفع عن الشطط والوكس، وبالتالي فمهمته تسليط الفكر والنظر على النصوص الشرعية، وباعتباره "مزرعةَ استنبات الأحكام"[1]، وكذلك توجيه فهم نصوص الوحي على الوجه الأسلم، بحيث يكون النظر الشمولي لنصوصه طريقا إلى مقاصده، وسواء في ذلك قصَدنا البحث في أدلة الأحكام وأحكام الأدلة، أم قصدنا البناء النسقي للأدلة والعلاقات الدلالية الذي يتحقق به البيان المفضي إلى الفهم والتكليف، فمهمة علم الأصول أن "يضبط قواعد الاستنباط ويفصح عنها"، ويعصِم الناظر من أن"يصدر حكماً كلما لاحت لوائح المصالح أو كلما عنت سوانح الحاجات[2]".
- وإذا كانت مهمة الفقيه تعتمد بالدرجة الأولى على التبويب الفقهي، فإن ذلك يستلزم العناية بالجمع والفرق بين المسائل والفروع، وهذا ما لا يتحقق إلا بوعي تام بمقاصد كل باب، والعلاقة الموضوعية التي تجمع بين هذه الأبواب، وهذا الوعي لازم يدل على

(1) إثارات تجديدية، ص: 23.

(2) إثارات تجديدية، ص: 59.

خطورته كلام القرافي رحمه الله الذي يؤكد فيه الحاجة إلى انتظام الفقه في نسق ناظم يعين على وزن الأدلة والمصالح.

- وإذا كان عمل الفقيه تابعا بصورة ما لعمل الأصولي، فإن كلا الرجلين غير مستغن عن المقاصد الخاصة التي تعين على ترتيب "الأحكام مخرجة على قواعد الشرع مبنية على مآخذها[1]".

كل ما سبق مؤتلفا ومنضافا إلى بعضه، يفيد بَرْد اليقين في عملية التعليل التي تستلزم إحاطة وإدراكا بالمسالك المفضية إلى إثبات مقاصد الشرع الكبرى، والربط بين الأحكام وأدلتها، والأحكام ومقاصدها من جهة، وبين مقاصد الشرع من جهة ثانية، فتتفصى عن ذلك استجابة لطبع النفوس التي هي "إلى قبول الأحكام المعقولة الجارية على ذوق المصالح أميلُ منها إلى قهر التحكم ومرارة التعبد...[2]".

هذا مستوى أول، أما الثاني، فهو مستوى إجراء الأدلة الأصولية، حيث إن المقاصد الخاصة تفيد في عملية القياس وإلحاق النظائر ببعضها، وتفيد في العدول عن القياس استحسانا، وهذا لا يتحقق إلا بمعرفة العلل الجامعة، والمقاصد الخاصة، وتفيد في إدراك معهود الشارع وجنس المصالح

---

(1) الذخيرة، 36/1.

(2) المستصفى، 1034/2.

المرعية في تصرفاته، وكل ذلك راجع إلى المقاصد العامة الكبرى بالتبع أو الأيلولة.

وبعبارة أخرى، فالمقاصد الخاصة هي التي تكشف عن المقاصد الجزئية التي تنتظم تحتها، إذ بدون المقاصد الخاصة واستقرائها ستبقى هذه الجزئيات عرية عن الانتماء الأصولي والمقصدي، أي: إن المقاصد الخاصة مهمتها ترتيب المقاصد الجزئية وتنظيمها في دوائر خاصة لها عناوين، تفضي بمجموعها إلى إقامة بنيان الشرع أدلة وأحكاما، وعللا، وحِكما ومقاصد.

## الشُّعبَة الثالثة: المقاصد الجزئية

**قال شيخنا: "وهي مقصد الشارع في كل حكم على حدة، كقصده لفعل الصلاة بأمر وَأَقِيمُواْ لصَّلَوٰةَ البقرة: ٤٣".**

**مشاهد من المقاصد، ص:128**

تعريف الشيخ للمقاصد الجزئية واضح من عبارته، ومنسجم مع غايته من طرحه موضوع تصنيف المقاصد، وهو فيه تابع لمن سبقه من المتقدمين كالشاطبي، والمعاصرين كابن عاشور والعلامة المغربي علال الفاسي.

لقد قرر الشاطبي رحمه الله أن "أحكام الشريعة تشتمل على مصلحة كلية في الجملة، وعلى مصلحة جزئية في كل مسألة على الخصوص، أما الجزئية: فما يعرب عنها كل دليل لحكم في خاصته[1]". ومعنى هذا أن لكل حكم من أحكام الشريعة الفرعية مقصد يتغي الشارع تحقيقه عند الجزئية التي تعلق بها، وقد يكون هذا المقصد في صورة حكمة، أو سر من أسرار الشريعة، أو مرمز من مرامزها، أو معنى من معانيها، أو علة جزئية من عللها.

- لم العناية بالمقاصد الجزئية؟

هذا سؤال ينبثق من سؤال العناية بالمقاصد العامة، والمقاصد الخاصة، وقد تبين لك عند تناولهما ما ينبغي أن تفضي بك جودة قريحتك وحدة ذهنك إلى فهمه، من كون المقاصد الجزئية هي اللبنات التي تبنى بها المقاصد الخاصة، المفضية بدورها إلى تقرير الكليات، وهذا معنى مجمَل العبارة، لكن عند تفصيله يتبين لك ما يلي:

- المقاصد الجزئية هي التي توقفنا بالاستقراء على "نفس الشرع" حسب عبارة العز بن عبد السلام رحمه الله، ذلك أن "من تتبع

(1) الموافقات، 123/3.

مقاصد الشرع في جلب المصالح ودرء المفاسد، حصل له من مجموع ذلك اعتقاد أو عرفان بأن هذه المصلحة لا يجوز إهمالها، وأن هذه المفسدة لا يجوز قربانها، وإن لم يكن فيها إجماع ولا نص ولا قياس خاص، فإن فهم نفس الشرع يوجب ذلك[1]".

- المقاصد الجزئية هي المفيدة للعلل التي تناط بها الأحكام، والمحددة للحِكم والمصالح التي تعلقت بها النصوص الآمرة، والمفاسد التي توجهت إليها النصوص الناهية، وبعبارة أخرى، المقاصد الجزئية متعلقة ب"معرفة النصوص بمعانيها[2]" حسب عبارة الفخر البزدوي.

- المقاصد الجزئية معينة على معرفة ما إذا كان النص الشرعي متعلقا بدائرة التعبديات التي لم نقف على علل أحكامها بالعقل، أم متعلقا بدائرة المعللات المعقولة المعنى، وهو ما يفيد في استقراء العلل.

- المقاصد الجزئية لها أثرها في معرفة وزن الدليل، ووزن المصلحة،

(1) قواعد الأحكام، 189/2

(2) كشف الأسرار، 12/1

إذ من خلالها يمكن أن يتبين إن كان الدليل يفيد الوجوب أم الندب، وإن كان يفيد الحرمة أم الكراهة، وتتبين مرتبة المصلحة إن كانت تتعلق بالضروري أم بالحاجي أم بالتحسيني.

- المقاصد الجزئية معينة على التمييز بين مرتبة المقصد الذي هو مقصد لا ينزاح ولا ينخزل عن رتبته ودرجته في سلم المقاصد، وبين مرتبة الوسيلة التي أحيانا تكون وسيلة بارتباطها بما هو أعلى منها، وأحيانا تكون مقصدا بارتباطها بما هو أدنى منها.
- المقاصد الجزئية مؤثرة في تفعيل النظرة الشمولية لبناء الدليل الشرعي، وبيانه:

ضَمُّ النصوص المثبتة للمقاصد الجزئية -نصا أو استنباطا- بعضِها إلى بعضٍ للوقوف على العلل والأسباب والمقاصد، ينضبُط به المتشابهُ للمحكم، ويخضعُ به المسكوتُ عنه للمنطوق به، ويتميزُ به الراجح من المرجوح، والقطعي من الظني، فبهذا الضم كما يقول ابن القيم يحصُلُ قدر زائد من الفهم الدقيق الذي يُشعر بارتباط نص بآخر، وهذا باب عجيب من الفهم لا ينتبه إليه إلا النادر من أهل العلم[1] .

(1) إعلام الموقعين، 126/3

ضمُّ النصوص المثبتة للمقاصد الجزئية إلى بعضها البعض يفيد في الوقوف على مدارك الأحكام، وهذا أرْفعُ مستويات النظرة الشمولية؛ لأن «أجود البيان بيانُ الشارع نفسِه، ولا يتحقق هذا إلا لمن كان "فَقِيهَ النَّفْسِ فِي الْأَمَارَاتِ، وَدَلَائِلِ الْحَالِ، وَمَعْرِفَةِ شَوَاهِدِهِ، وَفِي الْقَرَائِنِ الْحَالِيَّةِ وَالْمَقَالِيَّةِ، كَفِقْهِهِ فِي جُزْئِيَّاتِ وَكُلِّيَّاتِ الْأَحْكَامِ".[1]

- المقاصد الجزئية تثبت التلازم الطردي بين أصول الفقه ومقاصد الشريعة المولدة والمنتجة للأحكام المستثمرة من الأدلة؛ وهذا يؤكده كلام لشيخنا في كتابه "إثارات تجديدية" يفيد أن "المقاصد الجزئية قد تصبح بمنزلة اللبنات للاستقراء لبناء كلي استقرائي قد يكون حجةً، إذا كان الاستقراء تاماً شاملا لغير محل النزاع. وقد يكون استقراء ناقصاً يفيد ظناً راجحا لكون المستقرئ تصفح أغلب الجزئيات قد يسمى بشهادة الأصول وهو المعمول به في الظنيات الفقهية -كما يقول الغزالي- وقد يكون استقراء دون ذلك...والذي نريد أن نصل إليه أن المقاصد قد تكون خير هاد وأهدى قائد في صياغة الكلي والجزئي المنتجين[2]".

(1) ابن قيم الجوزية، الطرق الحكمية، ص: 4.

(2) إثارات تجديدية، ص:72.

وتزداد أهمية المقاصد الجزئية وضوحا إذا علمنا دورها في بناء أصول الفقه، إذ "عملية بنائه كانت قائمة على ركيزتين هما: إثبات أدلة للأحكام وإثبات أحكام لهذه الأدلة. والعمليتان متداخلتان؛ فإنه في الوقت الذي تثبت به الدليل الكلي للأحكام الجزئية، فإنّ هذا الدليل الكلي يحتاج إلى إثبات، بمعنى أنه محكوم عليه فهو موضوع لحكم؛ ليكون دليلاً كلياً للجزئيات، وحينئذ فإننا بالضرورة بين عمليتين متعاكستين نعبر بإحداهما من جزئي صعوداً للوصول إلى كلي، ثم للنزول من الكلي إلى جزئي[1]".

## التَّقْسِيمُ الثَّانِي: الكلية - العامة-الخاصة

**يقول شيخنا: "كما يمكن أن نعبر عما تقدم بصورة أخرى لنقول: إن المقاصد تنقسم إلى كلي...وإلى عام، وهو كالكلي...ويقابله الخاص...".**

**مشاهد من المقاصد، ص:128-129**

يقدم الشيخ في هذا الموضع صورة أخرى من صور تقسيم المقاصد، وهي ثلاثية لا تبعد عن ثلاثية التقسيم الأول، ولذلك فأنت تراه يحدثك عن الكلية، وعن العامة، وعن الخاصة، وينهج في ذلك نهج المناطقة في التفريق بين المصطلحات والمفاهيم حسب ما يتعلق بها من التصور

(1) إثارات تجديدية، ص:14.

والتصديق.

### المقاصد الكلية ومقابلتها الجزئية:

يقول حفظه الله: "إن المقاصد تنقسم إلى كلي، وهو ما موضوعه كلي من حيث الصيغة أو المعنى يستغرق أفراده وآحاده وأجزاءه...".

مشاهد من المقاصد، ص:128-129

من المعلوم عند أهل المنطق أن الكلي مفهوم يدل على ما أحاط بجميع أفراده الذين يستغرقهم، بحيث يكون حكمهم واحدا، وهذا يقتضي عموم الصيغة والإطلاق، فلا يعبر عن هذه الكلية إلا باستعمال صيغ العموم الدالة على استغراق الأفراد لا الأجزاء، فلا تكون كلية إلا بهذا، فهنا الفرق بين استغراق الأفراد واستغراق الأجزاء، فمتى تقدمت "كل" على معرف لم يفد ذلك معنى "الكلي" لأنه سيدل على استغراق الأجزاء لا الأفراد، وذلك عكس ما لو تقدمت على نكِرة، فإنها تفيد معنى العموم المستغرق للأفراد، وهذا ما يعنيه شيخنا بقوله: "والفرق في المسور ب"كل" خاصة، فإنها إذا سُوِّرَ بها المُنَكَّر استغرقت أفراده، وإذا سُوِّرَ بها المُعرَّفُ استغرقت أجزاءه".[1]

(1) مشاهد من المقاصد، ص: 128

ولهذا، فإننا ينبغي أن نفرق بين ما هو متقوَّمٌ بأجزائه باعتبار أنه "كُلٌّ" وبين ما هو متقوم بجزئياته باعتبار أنه "كُلِّيٌّ" تندرج تحته أفراد، وهذا يوضحه الشيخ بقوله: "كل تمر مأكول، ولا يقال: كل التمر مأكول؛ لأنه يستغرق الأجزاء ومنها النوى...فالأفراد آحاد متعدد، والأجزاء أبعاض متحد". فالتمر المعرف المسور بكل دال على الحصر كونه يؤكل بجميع أجزائه فلا يترك منه شيء، أما التمر المُنَكَّرُ المسور بكل، فهو يحيل على أفراد من غير حصر، بحيث يكون الحكم أن كل ما يصدق عليه اسم تمر هو يصلح للأكل.

مثال آخر، لو قلنا: "كل دار مسكونة"، أفاد ذلك أن كل ما يتصور في الذهن أنه دار هو صالح للسكن، والدور أفراد كثيرة، منها القصر، ومنها الكوخ، ومنها الشقة...بينما لو قلنا: "كل الدار مسكونة" أفاد ذلك أن ما من جزء من الدار المعنية إلا وفيه ساكن يسكنه، هذا بالإضافة إلى ما يتصور من أجزاء الدار المكونة لها من أبوابَ وجدران ونوافذ وغير ذلك مما لا تكون الدار دارا إلا به.

وإذا طبقت هذا المعنى على المقاصد الكلية، علمت أننا نعني بالكلية تلك المقاصد التي تندرج تحتها جزئيات كثيرة تتقوم بها، ويمكن أن تندرج تحت جزئياتها جزئيات أخرى فتكون بمثابة الكلي لها، وهي

الضروريات باعتبارها أصلا لما يندرج تحتها من حاجي وتحسيني، بحيث تكون أيلولة أحكام الحاجيات والتحسينيات إلى الضروريات مهما تعددت ومهما بلغت اللاتناهي، وكما يقول الشاطبي: "مجموع الحاجيات والتحسينات يَنْتَهِضُ أَنْ يَكُونَ كُلُّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا كَفَرْدٍ مِنْ أَفْرَادِ الضَّرُورِيَّاتِ[1]"، وهذا معنى استقاه شيخنا من الشاطبي رحمه الله الذي يرى أن مرتبة المقاصد الثلاثة الكبرى لا كلي وراءها، فهي منتهى الإحاطة بجزئيات الشريعة[2]، ذلك أنه لما كان استقراء أفراد الأوامر والنواهي الشرعية المثبتة يقود إلى وجوه المقاصد المبثوثة "في أبواب الشَّرِيعَةِ، وَأَدِلَّتُهَا غَيْرُ مُخْتَصَّةٍ بِمَحَلٍّ دُونَ مَحَلٍّ، وَلَا بِبَابٍ دُونَ بَابٍ، وَلَا بِقَاعِدَةٍ دُونَ قَاعِدَةٍ؛ كَانَ النَّظَرُ الشَّرْعِيُّ فِيهَا أَيْضًا عَامًّا لَا يَخْتَصُّ بِجُزْئِيَّةٍ دُونَ أُخْرَى؛ لِأَنَّهَا كُلِّيَّاتٌ تَقْضِي عَلَى كُلِّ جُزْئِيٍّ تَحْتَهَا وَسَوَاءٌ عَلَيْنَا أَكَانَ جُزْئِيًّا إِضَافِيًّا أَمْ حَقِيقِيًّا؛ إِذْ لَيْسَ فَوْقَ هَذِهِ الْكُلِّيَّاتِ كُلِّيٌّ تَنْتَهِي إِلَيْهِ، بَلْ هِيَ أُصُولُ الشَّرِيعَةِ[3]".

يقول شيخنا حفظه الله: "الكلي مهما كانت صيغته يقابله الجزئي الذي يطلق هنا على كل الأفراد والأبعاض. ويراد به مقصد الشارع في كل حكم على حدة"[4].

(1) الموافقات، 41/2.

(2) مقاصد المعاملات ومراصد الواقعات، ص: 51.

(3) الموافقات، 171/3.

(4) مشاهد من المقاصد، ص: 129

مشاهد من المقاصد، ص: 129

معناه أن كل جزئي وإن تعلق به دليله على حدة، إلا أنه يخضع للكلي اعتبارا به، لأنه وإن استقل الجزئي بدليله على حدة، إلا أن موضوعه مندرج قطعا وبالاستقراء تحت موضوع الكلي، وحكمه تابع لحكم الكلين مع إدراك أن الكلي أمر في الذهن "ليس بِمَوْجُودٍ فِي الْخَارِجِ إِلَّا فِي الْجُزْئِيِّ؛ فَهُوَ الْحَامِلُ لَهُ"[1].

**المقاصد العامة وقسيمتها الخاصة:**

**قال شيخنا حفظه الله: "...وإلى عام، وهو الكلي، إلا أنه لا تعنينا فيه صيغة العموم بقدر ما نهتم بانتشاره في كل باب، كمقصد العدل والاستخلاف، وغيرهما من المقاصد...".**

**مشاهد من المقاصد، ص:128-129**

المقصود، هو أن المقاصد العامة تتداخل مع الكلية من حيث الانطباق على جزئيات تكثر أو تقل، تنتشر أو تتقلص، وقد تكون عامة من جهة، خاصة من جهة[2]، وهذا قد وقفت على مثله حين الحديث عن المقاصد

(1) الموافقات، 352/5.

(2) مقاصد المعاملات، ص: 52.



العامة والمقاصد الخاصة في التقسيم الأول، إذ ما تقرر هناك يمكنك الاحتجاج به هنا، ولذلك فاختلاف التقسيمات لا يضر بالمضامين، وبدور المقاصد في توليد وإنتاج الأحكام وتفعيل الأدلة الأصولية سواء النصية منها أو الحِكمية المرتبطة بمراتب المقاصد الشرعية.

وإذا كانت المقاصد الكلية متعلقة بالصيغة المفيدة للعموم واندراج جزئياتها تحتها، فإن المقاصد العامة ليست معنية بالصيغة، لأنها معان وقواعد ومبادئ تطبيقية في كل باب من أبواب الفقه، ولذلك فهذا النوع من المقاصد لا يعنينا فيه -كما يقول شيخنا- "صيغة العموم بقدر ما نهتم بانتشاره في كل باب كمقصد العدل والاستخلاف، وغيرهما من المقاصد[1]" وبنفس الاعتبار، سيكون للمقاصد العامة قسيم في الفاعلية والتأثير، ونعني به المقاصد الخاصة، ومعنى كونها خاصة أن المقصد الذي في رتبتها "قد يعني خصوصه كونه في باب واحد، أو في مجال معين، أو في قضية واحدة".[2]

## تقسيم الشاطبي: المقاصد الأصلية والمقاصد التبعية

يقول شيخنا حفظه الله: "وفي هذا السياق من اختلاف التعبير

(1) مشاهد من المقاصد، ص: 129.

(2) مشاهد من المقاصد، ص: 129.

لاختلاف الاعتبار، نجد أن الشاطبي الذي قد ذكر في الجهة الثالثة-من الجهات التي تعرف بها مقاصد الشارع- المقاصدَ الأصلية والتابعة، باعتبار الثانية مقوية للأولى ومكملة لها...".

مشاهد من المقاصد، ص: 129

بداية ينبغي لك الانتباه إلى إشارة مهمة في بداية كلام شيخنا ابن بيه حفظه الله، فقد أشار إلى سبب رئيس من أسباب تعدد وتنوع تصنيف وتقسيم وتشعيب المقاصد، وذلك حين قال: "وفي هذا السياق من اختلاف التعبير لاختلاف الاعتبار..."، فالمقصود أن مؤدى هذه الاعتبارات عند التأمل "وَاحِد وَإِن كَانَت التعبيرات عَنهُ مُخْتَلفَة بِسَبَب اخْتِلَاف الاعتبارات[1]".

## الأصلي والتبعي في المشروع الشاطبي: فذلكة ضرورية

لقد أبدع الشاطبي رحمه الله في إنضاجه للرؤية المقصدية ضمن النظرية الأصولية تقسيمات انسجمت مع موقع "المقاصد" في كتابه الموافقات، ومن بين هذه التقسيمات تقسيم المقاصد إلى: مقاصد أصلية، ومقاصد تبعية، وهو تقسيم تجده حاضرا كل مرة يعمد فيها الشاطبي إلى

(1) الكليات، لأبي البقاء الكفوي، ص: 937.

إدراج تقسيم معين، سواء تعلق الأمر بالأدلة، أو بالدلالات، أو الأحكام.

لكن هذا التقسيم أكثر ارتباطا واشتهارا عنده بالمقاصد، سواء تعلق الأمر بجهة القصد التي هي عنده قسمان: مقاصد الشارع، ومقاصد المكلف. أم تعلق بزاوية التعامل مع الكلي والجزئي، فهذه الزاوية كذلك ثنائية الأصلي والتبعي فيه حاضرة. وأيضا في تقسيم المقاصد إلى كلية وتكميلية.

وقبل الحديث عن تقسيم الشاطبي المقاصد إلى أصلي وتبعي، اصبر علينا فيما سنلقيه عليك من تلخيص لمسألة الأصلي والتبعي عنده، وذلك حتى تطمئن نفسك إلى ما نحدث بك، وتكون واثقا مما تحدث به غيرك، وبيان ذلك من خلال الحديث عن الدليل، وعن الدلالة، وعن الحكم، وهذا كله يسعفك في مزيد فهم للمنطلق الذي انطلقنا منه في هذا الشرح، وهو "تقصيد الأصول، وتأصيل المقاصد".

### 1 - الدليل:

- الشاطبي يقسم أصول الأدلة إلى نقلي وهو الكتاب والسنة، وعقلي وهو غيرهما من الأدلة، ويجعل القرآن دليلا أصليا والسنة تبعية، ثم يجعلهما معا أصليين وما سواهما في مرتبة التبعي. وبعد ذلك

تقسيم النقلي إلى أصلي لا أصلي فوقه وهو الكليات الثابتة بالاستقراء، والعمومات الشرعية التي تثبت قطعا الضروريات والحاجيات والتحسينيات في أعلى سلم المقاصد، حيث يجعل باقي النصوص الجزئية والعلل الجزئية المظنونة تابعة.

- الشاطبي يعمل تقسيم الأصلي والتبعي في بعد تنزيل الأحكام المستثمرة من الأدلة، بحسب ما تقتضيه، فتراه يطيل النفس في الحديث عن اقتضاء الأدلة الأحكام بالنسبة إلى محالها، ويجعل هذا الاقتضاء اقتضاءين: أولهما: أصلي، وهو الحكم التكليفي مجردا عن الحيثيات والعوارض والتوابع والظروف والملابسات المحتفة بالمكلف. وثانيهما: تبعي، وهو المتعلق بواقع المكلف وحاله وزمانه ومكانه ومناطه، مما ينبغي مراعاته باعتباره معنا إضافيا قائما بالأحكام التي تقتضيها الأدلة.

وعلى هذا، سيحتاج الاقتضاء الأصلي إلى قسيمه التبعي من أجل سلامة بناء الحكم على وَفق ما يقتضيه قصد الشارع من التكليف بالأحكام[1] وبالتالي فارتباط الاقتضاءين يعني وجود مقدمتين للنظر وتحقيق

(1) أصل اعتبار المآل في البحث الفقهي، ص:51.

المناط، الأولى: نقلية شرعية حاكمة على المناط، وعلى أفعال المكلفين، راجعة إلى الشرع نصا أو اجتهادا يعين بها الحكم الشرعي في الواقع. والثانية: مقدمة عقلية تطبيقية لتحقيق مناطات الأحكام، وتطبيق النصوص في أفرادها[1]

- الشاطبي يتعامل مع الدليل من خلال صورتين ترتبطان بكونه عاما أو ليس بعام، وهذه العناية نابعة من أهمية الدليل عنده، ومنهجية بنائه، ولذلك فهو يربط الاقتضاء الأصلي بعموم الدليل سواء كان في صورته الكلية أم في صورته الجزئية. أما الاقتضاء التبعي فيرتبط عنده بالخاص أو ما يُستثنى من عموم الدليل.

شرح ذلك عند الشاطبي أن الاستناد في النظر يكون إما بناء على الدليل الكلي، أو بناء على الدليل الجزئي، ولكن الأولوية عنده للدليل الكلي إن لم يخص بدليل آخر. أما إن كان جزئيا فيرجع فيه إلى طبيعة الواقعة لا إلى الأصل التشريعي.

لكن مع تفصيل في الدليل العام، بحيث لو كان من باب الدليل المعنوي المستقى من مواضع متعددة أو المعنوي النصي العادي الذي تأكد تقريره من تكراره وتأكيده من مجاري النصوص، فهذا صار مقطوعا به

(1) أصل اعتبار المآل في البحث الفقهي، ص: 117.

يجرى على عمومه ويطرد العمل به كقواعد رفع الحرج والتيسير، ولا يقع فيه استثناء، حتى ولو احتمل تخلفَ بعض جزئياته ولا يقدح فيه ذلك إن كان عمومه عموما عاديا بحسب وصفه، ولا حاجة للمجتهد في التدقيق أو تحمل عنت البحث عن معارض له، إلا أن يثبت المعارض فيمكن إعماله على الاقتضاء التبعي.

أما إن كان الدليل العام جزئيا لا كليا، أي غير مكرر ولا مؤكد في مواضع متعددة من الشرع، فإنه يحمل على مقتضاه الأصلي، ووجب على المجتهد بذل وسعه في التأكد من انتفاء المعارض، ولا يقطع بما يقتضيه دون بحث، فإن وجد ما يعارضه حمله على مقتضاه التبعي.

### 2 - الدلالة:

- يبني الشاطبي الدلالة الأصلية على الوضع اللغوي المجرد، وهذا هو المعيار المحوري عنده للتفرقة بين الدلالة الأصلية وبين الدلالة التبعية، فإذا انضاف إلى مدلول الابتدائية قرائن اللغة والحال والمقال حصل من مجوع ذلك الدلالة التبعية. وهذا طبعا مبني على القاعدة المقدسة عند الشاطبي، وهي "فهم الخطاب الشرعي وفق معهود ومقاصد العرب في خطابها وكلامها"، وهذا المعهود

يعد عنده أحد أهم أركان التعامل مع نصوص الشريعة قرآنا وحديثا كالسورة الواحدة والنص الواحد.

- على هذا الاعتبار بنى الشاطبي رؤيته لقضية مسالك الكشف عن المقاصد، وخاصة ما يتعلق بالأوامر والنواهي الابتدائية في الرتبة الأولى، والمقاصد الأصلية والتبعية في الرتبة الثالثة، والتفريق بين الأوامر والنواهي التصريحية وبين الأوامر والنواهي الضمنية.

- يضع الشاطبي أنواع الدلالات الأخرى كالمطابقة والتضمن ضمن خانة الدلالات الأصلية لتعلقها بصريح المنطوق. أما دلالة الالتزام العقلي فهي تبعية كدلالة الاقتضاء والتنبيه والمفهوم بنوعيه موافقة ومخالفة، وبالتالي فهي لا تستقل بإثبات معنى أو حكم أو مقصد. وهذا المنهج نابع من سعيه إلى إثبات قطعية أصول الفقه، وهي القضية التي استأسد في الدفاع عنها في الموافقات مما تقف عليه في موضعه.

### 3 - الأحكام:

وتفعيل تصنيف الأصلي والتبعي عند الشاطبي في موضوع الأحكام، يظهر من خلال ترديد النظر بين الحكم التكليفي والحكم الوضعي اللذين هما قسما الحكم الشرعي، وذلك كالآتي:

- ما يتعلق بجانب طلب الفعل الذي يشمل الواجب والمندوب، وبجانب طلب الترك الذي يشمل الحرام والمكروه، فباعتبار أن الواجب والحرام هما في أعلى المستويات، فإنهما مطلوبان أصليان، ويكون المندوب والمكروه مطلوبين تبعيين حسب دائرة انتماء كل منهما في موضوع الفعل والترك. وفي هذا الموضوع يظهر الإبداع الشاطبي في أبرز وأنصع صوره.
- بالنظر إلى أن العزيمة من إطلاقات الكلي الابتدائي عند الشاطبي باعتبارها لا تختص ببعض المكلفين دون بعض، والرخصة داخلة عنده في مسمى الجزئي فلا تشرع إلا استثناء، كما وقفت عليه في موازنات المقاصد، فإنه يرى أن أحكام العزيمة أصلية، وأحكام الرخصة تبعية.
- بالنظر إلى علاقة الأسباب بمسبَّباتها، فالمسبَّات ليست على وزان واحد، بل منها الأصلي، ومنها التبعي، وفي ذلك يقول الشاطبي:

"الْأَسْبَابُ -مِنْ حَيْثُ هِيَ أَسْبَابٌ شَرْعِيَّةٌ لِمُسَبَّبَاتٍ- إِنَّمَا شُرِعَتْ لِتَحْصِيلِ مُسَبَّبَاتِهَا، وَهِيَ الْمَصَالِحُ الْمُجْتَلَبَةُ، أَوِ الْمَفَاسِدُ الْمُسْتَدْفَعَةُ. وَالْمُسَبَّبَاتُ بِالنَّظَرِ إِلَى أَسْبَابِهَا ضَرْبَانِ: أَحَدُهُمَا: مَا شُرِعَتِ الْأَسْبَابُ لَهَا؛ إِمَّا بِالْقَصْدِ الْأَوَّلِ، وَهِيَ مُتَعَلِّقُ الْمَقَاصِدِ الْأَصْلِيَّةِ، أَوِ الْمَقَاصِدِ الأُوَل أَيْضًا، وَإِمَّا بِالْقَصْدِ الثَّانِي وَهِيَ مُتَعَلِّقُ الْمَقَاصِدِ[1] التَّابِعَةِ، وكلا الضربين مبين في كتاب «المقاصد»".

الخلاصة، أن اعتماد الشاطبي ثنائية الأصلي والتبعي، ليس مجرد مسلك إجرائي، أو بلغة العصر لم يكن دافعه دافعا تقنيا، بل هو مبدأ منهجي التزمه الشاطبي منذ بداية كتابه "الموافقات" ليس فقط في قضايا أصول الفقه ومقاصد الشريعة، بل إن الشاطبي رحمه الله جعله معتصَما في التعامل مع كل علم شرعي، وهذا ما يؤكده قوله في المقدمة السابعة من "الموافقات": "كُلُّ عِلْمٍ شَرْعِيٍّ فَطَلَبُ الشَّارِعِ لَهُ إِنَّمَا يَكُونُ مِنْ حَيْثُ هُوَ وَسِيلَةٌ إِلَى التَّعَبُّدِ بِهِ لِلَّهِ تَعَالَى، لَا مِنْ جِهَةٍ أُخْرَى، فَإِنْ ظَهَرَ فِيهِ اعْتِبَارُ جِهَةٍ أُخْرَى؛ فَبِالتَّبَعِ وَالْقَصْدِ الثَّانِي، لَا بِالْقَصْدِ الْأَوَّلِ[2]..."، وهذا يثبت على سبيل الاستدلال أن العقلية العلمية الأصولية تعتني في أي موضوع من مواضيع

(1) الموافقات، 382/2.

(2) الموافقات، 73/1.

بحثها ودرسها بالسوابق واللواحق والقرائن المتعلقة بهذا المبحث أو ذاك، وتهتم بالتقاطعات والتكامل بين المباحث العلمية والمعرفية، سواء أكانت ضمن المجال البحثي الواحد، أم ضمن تنوع المجالات والسياقات.

فكل مبحث علمي من مباحث الشرع مقصده الأصلي التعبد به إلى الله تعالى، وبالتالي فله مقاصده التبعية التي هي بمقام الوسيلة الخادمة التي إن ثبت ارتباطها به ارتباطا وثيقا، كان تحقيقها وإيجاد وسائلها هي أيضا أمرا مطلوبا من الشارع الذي أوجز كل أمره ونهيه في جنس مصلحة العباد في الدارين.

## الأصلي والتبعي في المقاصد عند الشاطبي:

1 - الأصلي والتبعي ضمن سياق الرؤية المقاصدية الشاطبية:

مجددا، نؤكد على أن تقسيم الأصلي والتبعي ليس تقسيما شاطبيا خاصا، بل هو مسبوق إليه، وهو أمر لم يدَّعِه الشاطبي، لكنه بالنسبة إليه: "موضع مُغْفَلٌ، قل من تكلم عليه مع تأكده في أصول الشريعة[1]".

نعود لقول شيخنا حفظه الله: "وفي هذا السياق من اختلاف التعبير لاختلاف الاعتبار، نجد أن الشاطبي الذي قد ذكر في الجهة الثالثة-من

---

(1) الموافقات، 232/2.

الجهات التي تعرف بها مقاصد الشارع- المقاصدَ الأصلية والتابعة، باعتبار الثانية مقوية للأولى ومكملة لها...".

وعودتنا هنا لتوضيح موقع تقسيم المقاصد إلى أصلي وتبعي عند الشاطبي، بعد أن وقفت عليها في حديث شيخنا في المشهد الأول عن مستويات المقاصد. والفرق بين هذا الموضع الذي نحن فيه، وبين تناولنا لها في المشهد الأول، مبناه على تقسيمٍ شاطبي آخر للمقاصد، ستنفتح لك أبواب فهمه بإذن الله.

نتعمد هنا الحديث عن جهد الشاطبي، باعتباره يمثل نضج تصور العلاقة بين أصول الفقه ومقاصد الشريعة، وانبناء النظر المقصدي على الأساس الأصولي المحض. فقد بنى الشاطبي رحمه الله تصنيف المقاصد التي ينظر فيها على ركنين:

يقول رحمه الله: "والمقاصد التي ينظر فيها قسمان: أحدهما يرجع إلى قصد الشارع، والثاني يرجع إلى قصد المكلف...[1]".

وإجمال ذلك أن مقاصد الشريعة عند الشاطبي باعتبار الجهة الصادرة عنها قسمان:

(1) الموافقات، 7/2

- مقاصد الشارع: الإرادة التشريعية التكليفية دون الإرادة التكوينية. وعلى أساس الإرادة التشريعية يقع التعليل الكلي للشرع، باعتبار أن الشريعة وضعت لجلب مصالح العباد ودرء المفاسد عنهم في الدارين.

- مقاصد المكلف: ما يتوخاه المكلف من أفعاله وتصرفاته، مرتبطا بمقصد الشارع وموافقته قصدا وعملا باعتبار أن "الأعمال بالنيات، والمقاصد معتبرة في التصرفات، من العبادات والمعاملات[1]"، وهي مقاصد مرتبطة بالنظر إلى حظ المكلف من عدمه، وعلى أساسها يكون التفريق " بَيْنَ مَا هُوَ عَادَةٌ وَمَا هُوَ عِبَادَةٌ، وَفِي الْعِبَادَاتِ بَيْنَ مَا هُوَ وَاجِبٌ وَغَيْرُ وَاجِبٍ، وَفِي الْعَادَاتِ بَيْنَ الْوَاجِبِ وَالْمَنْدُوبِ، وَالْمُبَاحِ وَالْمَكْرُوهِ وَالْمُحَرَّمِ، والصحيح وَالْفَاسِدِ، وَغَيْرِ ذَلِكَ مِنَ الْأَحْكَامِ. وَالْعَمَلُ الْوَاحِدُ يُقْصَدُ بِهِ أَمْرٌ فَيَكُونُ عِبَادَةً، وَيُقْصَدُ بِهِ شيء آخر، فلا يكون كَذَلِكَ، بَلْ يُقْصَدُ بِهِ شَيْءٌ فَيَكُونُ إِيمَانًا، وَيُقْصَدُ بِهِ شَيْءٌ آخَرُ فَيَكُونُ كُفْرًا، كَالسُّجُودِ لِلَّهِ أَوْ لِلصَّنَمِ. وَأَيْضًا؛ فَالْعَمَلُ إِذَا تَعَلَّقَ بِهِ الْقَصْدُ تَعَلَّقَتْ بِهِ الْأَحْكَامُ التَّكْلِيفِيَّةُ، وَإِذَا عُرِّيَ عَنِ الْقَصْدِ لَمْ يَتَعَلَّقْ بِهِ شَيْءٌ

(1) الموافقات، 222/2.

مِنْهَا؛ كَفِعْلِ النَّائِمِ وَالْغَافِلِ وَالْمَجْنُونِ[1]".

وعنايتنا هنا بالدرجة الأولى بمقاصد الشارع وارتباطها بالأصلي والتبعي، وإن كان نفس التقسيم ساريا على مقاصد المكلف، فإن ذلك له سياق آخر تعرفه حين الوقوف عليه بإذن الله تعالى.

إذن، نحن ها هنا أمام أربع دوائر:

**الأولى**- قصد الشارع من وضع الشريعة ابتداء (المقاصد الابتدائية):

وهي المتعلقة بالكليات، حيث إن مقاصد التكاليف الشرعية راجعة إلى "حفظ مقاصدها في الخلق، وهذه المقاصد لا تعدو ثلاثة أقسام: أحدها: أن تكون ضرورية، والثاني: أن تكون حاجية، والثالث: أن تكون تحسينية[2]"، وعلى هذا فقد أرادها الشارع "أَنْ تَكُونَ مُطْلَقَةً عَامَّةً، لَا تَخْتَصُّ بِبَابٍ دُونَ بَابٍ، وَلَا بِمَحَلٍّ دُونَ مَحَلٍّ، وَلَا بِمَحَلِّ وِفَاقٍ دُونَ مَحَلِّ خِلَافٍ، وَبِالْجُمْلَةِ الْأَمْرُ فِي الْمَصَالِحِ مُطَّرِدٌ مُطْلَقًا فِي كُلِّيَّاتِ الشَّرِيعَةِ وَجُزْئِيَّاتِهَا[3]"، وكونها كذلك فإنها لا يقدح فيها تخلف بعض الأفراد المندرجة تحتها، أو خروج بعض الحالات من صورة عمومها.

---

(1) الموافقات، 9/3.

(2) الموافقات، 17/2.

(3) الموافقات، 86/2.

**الثانية-** قصد الشارع من وضع الشريعة للإفهام (المقاصد الإفهامية)

وأكد فيه على أهمية اللسان العربي في فهم التشريع ومقاصده، لكون أن "هذه الشريعة المباركة عربية لا مدخل فيها للألسن العجمية[1]"، ومن ثم "فمن أراد تفهمه فمن جهة لسان العرب يفهم، ولا سبيل إلى تطلب فهمه من غير هذه الجهة[2]". ولأنه بدون بيان فلا تكليف، فقد استلزم أن تكون الشريعة واضحة الرسم والمعالم، لا يتكلف المكلف عناء لفهمها، حتى لا يقع في التنطع، ولا التكلف، فيسع العالم والأمي فهمها، وتكون من الأمور الجمهورية التي يتقارب فيها الناس وجرت عليها مصالحهم في الدنيا[3] من خلال مسالك الإفهام والفهم.

**الثالثة-** قصد الشارع من وضع الشريعة للتكليف بمقتضاها (المقاصد التكليفية):

وهذا يدخل فيه نفي تكليف الشرع المكلفين بما لا يطاق، وأنه لا يقصد أن يشق عليهم أو أن يعنتهم، وأنه حريص على استدامة المكلفين أعمال طاعاتهم ودوامهم عليها مع الاقتصاد والنهي عن التوغل المفضي

(1) الموافقات، 2/86.

(2) الموافقات، 2/102.

(3) الموافقات، 2/136.

إلى الفتور والملال والترك.

ويثبت بأن كل تكليف يقع على المكلف هو داخل في مقدوره وفي كسبه، وهو ما تتوجه إليه الإرادة التكليفية، أما إذا لم يكن داخلا في كسب المكلف وجاءت به النصوص بألفاظها الظاهرة، فإنه يجب النظر في سوابقه ولواحقه وقرائنه، ولا يحمل فيها الخطاب على ظاهره، عكس ما هو داخل تحت كسبه قطعا، فالشارع قاصد إليها مباشرة سواء كانت مطلوبة لنفسها أم لغيرها.[1]

أما الذي هو بين متشابه بين ما هو داخل في كسبه أو غير داخل، فإنه يلحق بالأكثر شبها به، لكن القاعدة الكبرى في كل ذلك هي التي يقررها الشاطبي رحمه الله بقوله: "الشَّرِيعَةُ جَارِيَةٌ فِي التَّكْلِيفِ بِمُقْتَضَاهَا عَلَى الطَّرِيقِ الْوَسَطِ الْأَعْدَلِ، الْآخِذِ مِنَ الطَّرَفَيْنِ بِقِسْطٍ لَا مَيْلَ فِيهِ، الدَّاخِلِ تَحْتَ كَسْبِ الْعَبْدِ مِنْ غَيْرِ مَشَقَّةٍ عَلَيْهِ وَلَا انْحِلَالٍ، بَلْ هُوَ تَكْلِيفٌ جارٍ عَلَى مُوَازَنَةٍ تَقْتَضِي فِي جَمِيعِ الْمُكَلَّفِينَ غَايَةَ الِاعْتِدَالِ[2]".

**الرابعة** – قصد الشارع من وضع الشريعة لدخول المكلف تحت حكمها

(1) الموافقات، 178/2.

(2) االموافقات، 279/2.

والامتثال لها (المقاصد الامتثالية)،

وهذا مرتبط بداعي الهوى لدى المكلفين، وكأن الشاطبي بجعله هذا القسم آخر الأقسام يمهد لما يستلزمه الأمر من حديث عن وجوب موافقة قصد المكلف لقصد الشارع، لذلك تجده يقرر أن: "الْمَقْصِد الشَّرْعِيّ مِنْ وَضْعِ الشَّرِيعَةِ إِخْرَاج الْمُكَلَّفِ عَنْ دَاعِيَةِ هَوَاهُ، حَتَّى يَكُونَ عَبْدًا لِلَّهِ اخْتِيَارًا، كَمَا هُوَ عَبْدٌ لِلَّهِ اضْطِرَارًا[1]"، وهذا معناه لزوم التعبد والانقياد ل"قانون الشرع" بجميع أحكامه الطلبية أمرا ونهيا لا يختص ببعض المكلفين دون بعض، فهي لا ينفتل عنها مكلف ولا يتحاشى عنها ألبتة، إذ "كُلُّ مُكَلَّفٍ تَحْتَ قَانُونٍ مُعَيَّنٍ مِنْ تَكَالِيفِ الشَّرْعِ فِي جَمِيعِ حَرَكَاتِهِ وَأَقْوَالِهِ وَاعْتِقَادَاتِهِ؛ فَلَا يَكُونُ كَالْبَهِيمَةِ الْمُسَيَّبَةِ تَعْمَلُ بِهَوَاهَا[2]"، وعلى هذا "كُلَّ عَمَلٍ كَانَ الْمُتَّبَعُ فِيهِ الْهَوَى بِإِطْلَاقٍ مِنْ غَيْرِ الْتِفَاتٍ إِلَى الْأَمْرِ أَوِ النَّهْيِ أَوِ التَّخْيِيرِ، فَهُوَ بَاطِلٌ بِإِطْلَاقٍ؛ لِأَنَّهُ لَا بُدَّ لِلْعَمَلِ مِنْ حَامِلٍ يُحْمَلُ عَلَيْهِ، وداعٍ يَدْعُو إِلَيْهِ، فَإِذَا لَمْ يَكُنْ لِتَلْبِيَةِ الشَّارِعِ فِي ذَلِكَ مَدْخَلٌ، فَلَيْسَ إِلَّا مُقْتَضَى الْهَوَى وَالشَّهْوَةِ، وَمَا كَانَ كَذَلِكَ، فَهُوَ بَاطِلٌ بِإِطْلَاقٍ؛ لِأَنَّهُ خِلَافُ الْحَقِّ بِإِطْلَاقٍ".[3]

(1) الموافقات، 289/2.

(2) الموافقات؛ 123/3.

(3) الموافقات، 295/2.

في هذا المنعطف، يكون لقاؤنا مع المقاصد الأصلية والمقاصد التبعية كما أرادها شيخنا ابن بيه حفظه الله في "المشاهد"، وذلك حين ينبهنا إلى سياقات الحديث عن هذا التقسيم عند الشاطبي، إذ لها سياقان في موافقاته، الأول: متعلق بسياق الجهات التي تعرف بها المقاصد، وسيأتي أوان الحديث عنه. والثاني، سياق الحديث عن مقاصد الشريعة ودخول المكلف تحت أحكامها.

نقل شيخنا ابن بيه حفظه الله نص كلام الشاطبي عن المقاصد الأصلية والمقاصد التابعة في المسألة الثانية من النوع الرابع من المقاصد[1] أي: "في بيان قصد الشارع في دخول المكلف تحت أحكام الشريعة[2]" ولسنا هنا بحاجة إلى نقله حرفيا، فليس هذا من مقاصدنا في هذا الشرح، ولكن سيكون هو مَهْيَعَنا الذي نسير فيه.

يستفاد من كلام الشاطبي رحمه الله أن من عادة الشرع أن يكون له في تشريعه للأحكام العبادية والعادية نوعان من المقاصد:

### أ- مقاصد أصلية:

لم يحتج الشاطبي إلى تعريفها؛ لأنها من المسلمات عنده، باعتبار أنها

(1) الموافقات، 300/2.

(2) الموافقات، 289/2.

الأصل الكلي الذي من أجله شرعت الأحكام "بِحَيْثُ إِذَا فُقِدَتْ لَمْ تَجْرِ مَصَالِحُ الدُّنْيَا عَلَى اسْتِقَامَةٍ، بَلْ عَلَى فَسَادٍ وَتَهَارُجٍ وَفَوْتِ حَيَاةٍ، وَفِي الْأُخْرَى فَوْتُ النَّجَاةِ وَالنَّعِيمِ[1]". ولأنها كذلك، جعلها الله تعالى "معتبرة في كل ملة؛ لأنها قيام بمصالح عامة مطلقة[2]"، ولذلك سُميت بالضروريات، أو بالمقاصد الأُوَّل.

## - ما مدار المقاصد الأصلية؟

المقاصد الأصلية "دائرة على حكم الوجوب من حيث كانت حفظا للأمور الضرورية في الدين المراعاة باتفاق" كما يقول الشاطبي[3]، ولذلك فالمكلف ملزم بالإتيان بها اختيارا أو اضطرارا، وهي إما راجعة إلى مجرد الأمر والنهي[4] من غير نظر في شيء. وإما راجعة إلى ما فُهِمَ من الأمر والنهي

## - ما معنى حظ المكلف الذي تأسس عليه التقسيم الشاطبي؟

قال الشاطبي: "المقاصد الأصلية؛ فهي التي لا حظ فيها للمكلف...".

هذا أول ما يبدأ به الشاطبي رحمه الله عند تقسيمه المقاصد إلى

(1) الموافقات، 18/2.

(2) الموافقات، 300/2.

(3) الموافقات، 339/2.

(4) الموافقات، 330/2.

أصلية وتبعية، هو أنه يقرر أن المقاصد الأصلية لا حظ فيها للمكلف! فما الذي يفيده ذلك؟

حَرُّ وجْدِ الفهم يلزمك طلب برد اليقين في معنى حظ المكلف، إذ كيف يكون مدار الشرع كله على الإنسان المكلف، والشاطبي بنفسه يقر بذلك حين يقول: "الْقَاعِدَة الْمُقَرَّرَة؛ أَنَّ الشَّرَائِعَ إِنَّمَا جِيءَ بِهَا لِمَصَالِحِ الْعِبَادِ؛ فَالْأَمْرُ، وَالنَّهْيُ، وَالتَّخْيِيرُ، جَمِيعًا رَاجِعَةٌ إِلَى حَظِّ الْمُكَلَّفِ وَمَصَالِحِهِ[1]" ؟ ثم بعد ذلك تكون هناك مقاصد تسمى بالأصلية أول ما يُبدأ في بيانها بنفي حظ المكلف منها؟

دعك من هذا الآن، ولتنظر ما المقصود بحظ المكلف أولا، وهذا ما يقتضيه منهج الفهم السليم، الذي يأبى الانتهاض لمجرد الاعتراض، لأنك إن أدركت معنى حظ المكلف، يسُرَ عليك أن تستمتع بروح الشاطبي وهي ترفرف بك في أنحاء دنيا "تأصيل المقاصد".

حظ المكلف، هو ما ارتبط بطبيعته الجِبلية التي خلقه الله عليها، ويجعله يتشوف إلى الأخذ ببواعث نفسه لتحصيل منفعة أو لذة وتحصيل ثمارها.

---

(1) الموافقات، 324/1.

ولحظ المكلف صورتان: صورة داخلية تسرح فيها الغرائز والشهوات. وصورة خارجية، تستدعي منه حركة وعملا وإنشاء تصرفات ومعاملات اختيارية تكون سببا لجلب مصلحته أو درء الضرر عنه.

إذا فهمت هذا، علمت معناه عند الشاطبي الذي يرى أن المقاصدَ الأصلية التي هي الضروريات المعتبرة في كل ملة؛ سواء جاءت على صورها الكلية، أم جاءت على صورها الجزئية، فإنها لا حظ فيها للمكلف بالقصد الأَوَّل، لأنها عامة مطلقة لا تختص بحال دون حال، أو زمان دون زمان، أو صورة دون صورة، أو إنسان دون إنسان[1].

وعلى احتمال أن يكون في المقاصد الأصلية حظ للمكلف فإنه غير مقصود شرعا؛ لأنها تندرج تحت ما يقتضيه تمحُّضُ العبودية لله تعالى، وهي تستغرق ما اصطلح عليه العلماء بالعمومات الشرعية أو النصوص الكلية العامة التي هي بمثابة الأصل للنصوص الجزئية، ومن ثم استفادت كونها أقوى في الوجود والعدم، وفي المصلحة والمفسدة كما يقول الشاطبي[2] بحيث إذا وجدت وجد معها التبعي ضرورة كصلاة لا تصح إلا مع طهارة، فإذا لم يمكن التحرز من نجاسة أو لم يمكن سبيلُ طهارة صحت الصلاة تحصيلا لمقصدها الأعظم. وكذلك إذا انعدمت هذه الأصلية، فإن التبعية

(1) الموافقات، 300/2.

(2) الموافقات، 291/1.

منعدمة ضرورةً، وقد تتحقق الأصلية دون استدعاء لتابعها كقبول شهادة امرأة واحدة، فإن توكيد الحقوق الذي هو مقصد أصلي إذا تحقق بشهادتها دون أخرى صحت الشهادة، وإذا تعارضت الأصلية مع التبعية كان الترجيح للأصلية جلبا لمصلحة أو درءا لمفسدة، فهي تظل أصل المصلحة الباقي الذي لا يندثر.

- تقسيم من تقسيم: المقاصد الأصلية: عينية وكفائية

قال الشاطبي: "لكنها تنقسم إلى ضرورية عينية، وإلى ضرورة كفائية..."

- ضرورية عينية: وقصد الشارع منها تلبية أمره ونهيه الأولين الابتدائيين، لكون كل مكلف بعينه مأمور بحفظ دينه «اعتقادا وعملا»، ونفسِه «قياما بضرورة حياته»، وعقلِه الذي هو مناط التكليف وفهم موارد الخطاب الشرعي المتعلق بفعله، وعرضِه الذي هو «بقاء لعوضه في عمارة هذه الدار» ومالِه «استعانة على إقامة تلك الأوجه الأربعة».

وانظر إلى جميل المعنى المتفتق عن الفهم السليم للعلاقة بين المقاصد الأصلية وبين بواعث النفوس؛ فحقا حظ المكلف في هذا النوع من المقاصد مُسقط وغير معتبر أصالة، لكن مع ذلك جعل الشارع البواعث النفسية

والجبلية وإن على وجه التبع دافعا إلى محافظة المكلف على الضروريات الخمس، فإنه إن أخل بذلك «حُجِرَ عليه وحيل بينه وبين اختياره[1]».

وهذا معنى أنه لا حظ للمكلف فيها، وفي هذا معنى تربوي كبير، إذ الشارع قاصد إلى تزكية أنفس المكلفين وتربيتهم على إسقاط حظوظ أنفسهم، والتجرد منها؛ ليخرجوا عن داعية أهوائهم ويكونوا عبادا لله اختيارا كما هم عباده اضطرارا[2]، ولتسلم لهم عبوديتهم وعباداتهم وقرباتهم، ولكي يتحقق التوافق التام بين قصد الشارع وقصد المكلف، بل الأكثر من ذلك، قد يستحيل المباح الذي لا ثواب فيه ولا نية، عبادة مثابا عليها إذا رأى المكلف أن المباح خطاب له بالأمر للتقرب إلى الله، فيستيقن التقرب إلى الله به تعبدا إليه، مما يعني أن " الْبِنَاءَ عَلَى الْمَقَاصِدِ الْأَصْلِيَّةِ يُصَيِّرُ تصرفاتِ الْمُكَلَّفِ كُلَّهَا عِبَادَاتٍ، كَانَتْ مِنْ قَبِيلِ الْعِبَادَاتِ أَوِ الْعَادَاتِ؛ لِأَنَّ الْمُكَلَّفَ إِذَا فَهِمَ مُرَادَ الشَّارِعِ مِنْ قِيَامِ أَحْوَالِ الدُّنْيَا، وَأَخَذَ فِي الْعَمَلِ عَلَى مُقْتَضَى مَا فَهِمَ، فَهُوَ إِنَّمَا يَعْمَلُ مِنْ حَيْثُ طُلِبَ مِنْهُ الْعَمَلُ، وَيَتْرُكُ إِذَا طُلِبَ مِنْهُ التَّرْكُ، فَهُوَ أَبَدًا فِي إِعَانَةِ الْخَلْقِ عَلَى مَا هُمْ عَلَيْهِ مِنْ إِقَامَةِ الْمَصَالِحِ

(1) الموافقات،301/2.

(2) الموافقات، 289/2.

بِالْيَدِ وَاللِّسَانِ وَالْقَلْبِ[1]''، ويعلم من ذلك أيضا أن ''الْعَمَلَ عَلَى الْمَقَاصِدِ الْأَصْلِيَّةِ يصيِّرُ الطَّاعَةَ أَعْظَمَ''[2].

- ضرورية كفائية: أُمِر المكلف بحفظها، ولكن لا على التعيين، وليس لخاصة نفسه دون غيره، لكونها مقاصد المقصود منها تحصيل المصلحة من حيث الجملة[3]. ولذلك فالجماعة مخاطبة بها على هذا الاعتبار؛ لأن الفرد الواحد لا يقوم بها مستقلا عن الجماعة، وذلك كولاية الأمور العامة من إمامة وقضاء وفتوى وتدبير جيش وتموين، مما يستوجب على الجماعة تحقيقه، وتربية من هو مؤهل للقيام بمصالح عامة الخلق بما يستقيم به صالح الخاصة، وينتظم به حالهم، ويمنع من انخرام نظام حياتهم، فالله سبحانه وتعالى «جعل الخلق خلائف في إقامة الضروريات العامة، حتى قام الملك في الأرض».[4]

وهذه الكفائيات قائمة مقام مكملات العينيات، ولا يقوم العيني

(1) الموافقات، 337/2.

(2) الموافقات، 342/2.

(3) البحر المحيط، 322/1.

(4) الموافقات، 301/2

إلا والكفائي ملازم له، وكونها عَرِيَّةً عن حظ المكلف راجع إلى أن من ولاه الله القيام بمصالح العامة ممنوع في ظاهر الأمر من استجلاب حظ نفسه بأخذ رشوة، أو امتلاك ما لا يستحقه شرعا، أو تلقي هدايا تعطاه لا لوجه الله أو لمودة، وإنما لمهمته ومنصبه؛ وذلك حتى لا ينخرم المسلك الذي به "يَجْرِي الْعَدْلُ فِي جَمِيعِ الْأَنَامِ، وَيَصْلُحُ النِّظَامُ، وَعَلَى خِلَافِهِ يَجْرِي الْجَوْرُ فِي الْأَحْكَامِ، وَهَدْمُ قَوَاعِدِ الْإِسْلَامِ".[1]

- مقاصد تابعة: قال عنها الشاطبي: "هي التي روعي فيها حظ المكلف، فمن جهتها يحصل له مقتضى ما جُبِلَ عليه من نيل الشهوات، والاستمتاع بالمباحات، وسد الخلات[2]". وبعبارة أخرى، المقاصد التابعة هي حظوظ النفس، والتسببات المختلفةُ البواعث التي أوكل القيام بها إلى اختيار المكلف في حدود المباحات التي رسمها الشرع، وترتبط بمقتضى الجِبِلة الإنسانية التي تحرك بواعثه وشهواته، وتستجيب لحاجاته الجسمية والنفسية بحسب اختياره، مما يعني أن هذه المقاصد التابعة وإن تعلقت بحظوظ المكلف، فإنها تفضي إلى حقوق الله تعالى وحفظ مقاصده الأصلية في

(1) الموافقات، 302/2.

(2) الموافقات، 303/2.

الخلق.

### 4 – ما الحكمة من إقامة المقاصد التابعة؟

قال الشاطبي: "...وَذَلِكَ أَنَّ حِكْمَةَ الْحَكِيمِ الْخَبِيرِ حَكَمَتْ أَنَّ قِيَامَ الدِّينِ وَالدُّنْيَا إِنَّمَا يَصْلُحُ وَيَسْتَمِرُّ بدواعٍ مِنْ قِبَلِ الْإِنْسَانِ تَحْمِلُهُ عَلَى اكْتِسَابِ مَا يَحْتَاجُ إِلَيْهِ هُوَ وَغَيْرُهُ"[1].

إذا تأملت ما سبق مضموما إلى هذه الكلمات المنقولة عن الشاطبي رحمه الله، سيتبين لك ما يلي:

- المقاصد التابعة مرتبطة مباشرة بالجبلة والطبع الإنساني، وبالتالي فاعتبارها في النظر المقصدي وإن كان على وجه التبع، نابع من فاعلية وتأثير القيم الأربعة الكبرى للشرع، والتي هي أعظم وسوم الشريعة وعناوينها، وقد لخصها ابن القيم رحمه الله بقوله: "الشريعة عدل كلها، ورحمة كلها، ومصالح كلها، وحكمة كلها، فكل مسألة خرجت عن العدل إلى الجور، وعن الرحمة إلى ضدها، وعن المصلحة إلى المفسدة وعن الحكة إلى العبث، فليست من الشريعة وإن أدخلت فيها بالتأويل".[2]

---

(1)- الموافقات، 303/2.

(2) إعلام الموقعين،41/1.

ويبنى على هذا أن ما يطلبه الشارع من المكلف أحد أمرين:

**أولهما:** مطلوب يكتفي فيه الشارع بما تشهد له الجبلة وتخدمه وتوافقه عونا للمكلف على الإتيان بمقتضاه، كالأكل والشرب، أو تشهد له عادة العقلاء مما تعلق بمكارم الأخلاق.

**ثانيهما:** مطلوب لا تشهد له الطبائع، بل ربما كان مقتضى الطبع يخالفه وينازعه كالعبادات مثلا، فيؤكد الشارع قصده إليه بطلب الفعل وجوبا أو طلب الترك تحريما، ويقرن ذلك بالأحكام المنظمة له والعقوبات والزواجر.[1]

- المقاصد التابعة مكملة للمقاصد الأصلية، بل خادمة لها على وجه التأبيد، لا تعلوها، وما ينبغي لها، ولا تنصرف أو تنفك عنها، وما يكون لها ذلك إلا أن تعود على الأصلي بالإبطال فتبطل هي كذلك، ومن ثم اقتضت الرحمة الإلهية أن تعين الإنسان على أمانة الاستخلاف وإعمار الأرض، وتجسير ما بين دنياه وآخرته، "فَمِنْ هَذِهِ الْجِهَةِ صَارَتِ الْمَقَاصِدُ التَّابِعَةُ خَادِمَةً لِلْمَقَاصِدِ الْأَصْلِيَّةِ وَمُكَمِّلَةً لَهَا، وَلَوْ شَاءَ اللهُ لَكَلَّفَ بِهَا مَعَ الْإِعْرَاضِ عَنِ الْحُظُوظِ،

(1) الموافقات، 3/385-388

أَوْ لَكُلِّفَ بِهَا مَعَ سَلْبِ الدَّوَاعِي الْمَجْبُولِ عَلَيْهَا، لَكِنَّهُ امْتَنَّ عَلَى عِبَادِهِ بِمَا جَعَلَهُ وَسِيلَةً إِلَى مَا أَرَادَهُ مِنْ عِمَارَةِ الدُّنْيَا لِلْآخِرَةِ، وَجَعَلَ الِاكْتِسَابَ لِهَذِهِ الْحُظُوظِ مُبَاحًا لَا مَمْنُوعًا، لَكِنْ عَلَى قَوَانِينَ شَرْعِيَّةٍ هِيَ أَبْلَغُ فِي الْمَصْلَحَةِ وَأَجْرَى عَلَى الدَّوَامِ مِمَّا يَعُدُّهُ الْعَبْدُ مَصْلَحَةً"[1].

- الأغراض الجبلية إنما ارتبطت بالمقاصد التابعة لكونها وسائل إلى المقاصد التي أرادها الشارع من المكلف مما لا قدرة له على القيام به وحده، وأدخلها الشارع ضمن قاعدة "التعاون" حتى يحصل الانتفاع للمجموع بالمجموع، وإن كان كل فرد ساع في منفعة نفسه في الظاهر.
- المقاصد التابعة محلها ضمن دائرة المباح، وهي غير مأمور بتحصيلها، فهي من محض لطف الله تعالى بالعباد، لكنها تنتقل إلى دائرة المأمور به إذا مؤكدة للمقاصد الأصلية التي يقتضيها محض العبودية للخالق سبحانه.

المقاصد التابعة معناها المثال

- مقاصد تابعة مؤكدة ومقتضية لدوام الأصلية التسبب إليها

(1) الموافقات، 303/2

مطلوب ومقصود شرعا، والقصد إليها موافق لقصد الشارع، ومحركة لبواعث المكلف على الطاعة والامتثال. - النكاح: من المقاصد الأصلية لضروري النسل، فكان تشريعه بالقصد الأول، الذي استتبع بالقصد الثاني المودةَ والرحمة والاستقرار والسكن والسكينة، والإحصان والعفاف،

- العبادة: من المقاصد الأصلية لضروري الدين، وشرطها الخضوع والتذلل وإفراده سبحانه بالنية والتوجه، استتبعت علو الدرجة في الآخرة. ومن ثم فمن صلى صلى انقيادا واستقامة بالقصد الأصلي، وعمر المساجد وأظهر الزينة بالقصد التبعي. ومن زكى زكى امتثالا بالقصد الأصلي، وقصد تطهير نفسه من الشح والبخل بالقصد التبعي...

- البيئة: حفظها واستدامة صلاحها مقصد تبعي للمقصد الأصلي الذي هو حفظ النفس والنسل والمال.

- عقود التبرعات: كالوقف والهبة والصدقة، مقصدها الأصلي في الغالب وجه الله تعالى وإعمار الدار الآخرة، ولكن ليس يمنع هذا من أن يكون للواقف والواهب والمتصدق مقصدا تبعيا باستجلاب النفع لمن يحبهم من أهله وقرابته وذوي رحمه.

إذا قصد المكلف فيها حظ نفسه خدمة للأصلية كان مستجيبا لقصد الشارع باستخدام داعية طبعه في خدمة تكليف الشرع، بل ربما أحيانا أجزأ داعي الطبع عن تكليف الشرع كما قال السبكي.

- مقاصد تابعة مفضية إلى زوال الأصلية التسبب إليها يفضي إلى زوال المقاصد الأصلية عينا، حتى لو أتى بها المكلف على صورة مطابقة للشرع، لكن اقترن بها ما كشف عن مآل ممنوع، ولذلك كان المنع منها هو حكم الشارع فيها. كل نكاح أو عقد زواج في أي صورة قديمة أو مستجدة اقتضت زوال المقصود الأصلي من تشريع النكاح عينا، وهو استدامة العشرة، ودوام النسل البشري، فإن كل ذلك عائد على مقصد الشارع بالإبطال، ويدخل في ذلك نكاح المتعة إذ المتعة في الزواج ليست مقصدا أصليا، ونكاح المصلحة فلا يجوز التوسل بمشروع من أجل مصلحة وهمية غير ذات أثر معتبر في الشرع.

مقاصد تابعة لا تؤكد

ولا ترفع الأصلية وهذا القسم متردد بين المقاصد التابعة المؤكدة من جهة كونه لا يناقض قصد الشارع، فيمكن أن يحصل مقصود الشارع

معه. وبين التابعة الرافعة من جهة أنها لا تؤكد المقصد الأصلي ولا تثبته ولا تحققه.

ومن شواهده في ﴿وَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تُقْسِطُوا فِي الْيَتَامَىٰ فَانكِحُوا مَا طَابَ لَكُم مِّنَ النِّسَاءِ مَثْنَىٰ وَثُلَاثَ وَرُبَاعَ فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تَعْدِلُوا فَوَاحِدَةً أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ ذَٰلِكَ أَدْنَىٰ أَلَّا تَعُولُوا﴾ النساء: ٣، فسرتها أمنا عائشة رضي الله عنها بأنها اليتيمة في حجر وليها، فيرغب في جمالها ومالها، ويتزوجها بأقل ما يكون لمثلها من لِدَّاتها، وما يجري من عرف البلد في ذلك، فجاءت الآية ناهية عن ذلك إلا أن يكون الإقساط إليهن في أداء الصداق كاملا، مع ما يستتبع ذلك من عادات المجتمع بالمعروف، وأُمروا بنكاح من سواهن، إلى أن نزلت آية: ﴿وَيَسْتَفْتُونَكَ فِي النِّسَاءِ قُلِ اللَّهُ يُفْتِيكُمْ فِيهِنَّ﴾ النساء: ١٢٧، فبينت أن اليتيمة إذا كانت مرغوبة عنها في قلة المال والجمال تركوها والتمسوا غيرها من النساء، قال: فكما يتركونها حين يرغبون عنها، فليس لهم أن ينكحوها إذا رغبوا فيها، إلا أن يقسطوا لها الأوفى من الصداق ويعطوها حقها.

### 5 - هل للمقاصد التابعة قسمة؟

هذا الاستفهام زيادة تأكيد للعلاقة المثبتة بين المقاصد الأصلية وبين المقاصد التابعة، فإذا ثبت عندك أن الله تعالى تفضل على عباده بمباحات

تمكنهم من الإتيان بالمقاصد الأصلية، ليتوازن ما لا حظ لهم فيه بما لهم فيه حظ، فإنه يثبت عندك كذلك أن المقاصد التابعة لا ينبغي لها أن تعود على المقاصد الأصلية بالإبطال تحت أي مسمى، وبأي ذريعة أو وسيلة، لأنها فرع، والفرع إذا عاد على أصله بالإبطال بطل هو كذلك.

من حيث القوة والوجود والعدم

والمصلحة والمفسدة          من حيث الحكم          من حيث الدلالة على القصد

الأصلي التبعي الأصلي التبعي الأصلي التبعي

- زواله يؤدي إلى زوال توابعه.
- يقدم على تابعه عند التعارض.

- يمكن تحققه دون توقف على التابع، كالصلاة مع الطهارة، وقبول شهادة المرأة الواحدة بدل اثنتين فيما يقتضي ذلك. - زواله لا يؤدي إلى زوال أصل مصلحة متبوعه.

- مفسدة انعدامه وفواته لا تؤثر على وجود الأصلي، إلا أن ينعدم بالمطلق فتتضرر به المقاصد الأصلية، كالتجارة والزراعة مع كلي

النفس والمال مثلا. -واجب بالكل مقصود بالقصد الأول لتعلقه بالضروريات الخمس.

- الطلب المتوجه إليه بخطاب الشرع آكد في الاعتبار.
- موافقة قصد الشارع كليا ظهرت المصلحة أم خفيت.
- مباح بالجزء.
- مقصود بالقصد الثاني.

لا اعتبار له إذا كان يعود بالنقض على متبوعه، إلا أن يكون جزءا منها أو ركنا فيه.

يكتفى فيها بالمواءمة - دال على القصد بمجرد الأمر والنهي الوارد به. لا يدل على القصد مجردا عن متبوعه

لذلك يمكن تقسيم المقاصد التابعة في علاقتها بالمقاصد إلى ثلاثة أقسام:

### 6 - ما سمات المقاصد التبعية؟

- كونها متعلقة بمراعاة حظ المكلف.

- كونها مرتبطة بالفروع التابعة للضروريات[1]، أي متعلقة بالحاجي والتحسيني وهما أدنى في المرتبة منها، وعلى هذا فهي مرتبطة أكثر برتبتي المندوب والمباح.

- أنها تقع من الأصلية موقع الوسيلة، لأن "الْوَسَائِل مِنْ حَيْثُ هِيَ وَسَائِلُ غَيْرُ مَقْصُودَةٍ لِأَنْفُسِهَا، وَإِنَّمَا هِيَ تَبَعٌ لِلْمَقَاصِدِ بِحَيْثُ لَوْ سَقَطَتِ الْمَقَاصِدُ سَقَطَتِ الْوَسَائِلُ، وَبِحَيْثُ لَوْ تُوُصِّلَ إِلَى الْمَقَاصِدِ دُونَهَا لَمْ يُتَوَسَّلْ بِهَا، وَبِحَيْثُ لَوْ فَرَضْنَا عَدَمَ الْمَقَاصِدِ جُمْلَةً لَمْ يَكُنْ لِلْوَسَائِلِ اعْتِبَارٌ، بَلْ كَانَتْ تَكُونُ كَالْعَبَثِ"[2].

- أنها إذا اختلت بإطلاق لا تختل الأصلية لاختلالها بإطلاق، بعكس لو اختلت الأصلية بإطلاق، وذلك على اعتبار أن التبعية جزء أوصاف الأصلية، والموصوف لا يختل بإطلاق إذا انعدمت بعض أوصافه، فمن لم يكبر في ركوع أو سجود أو رفع منهما لم تبطل صلاته إلا إذا كانت التكبيرة ركنا كتكبيرة الإحرام فحينها تبطل الصلاة كلية[3].

- أنها إذا اختلت بإطلاق اختلت الأصلية بوجه ما، كمن "يَكُونَ

(1) الموافقات، 33/2.

(2) الموافقات، 353/2.

(3) الموافقات، 36/2.

تَارِكًا لِلْمُكَمِّلَاتِ وَمُخِلًّا بِهَا بِإِطْلَاقٍ، بِحَيْثُ لَا يَأْتِي بِشَيْءٍ مِنْهَا، وَإِنْ أَتَى بِشَيْءٍ مِنْهَا كَانَ نَزْرًا، أَوْ يَأْتِي بِجُمْلَةٍ مِنْهَا إِنْ تَعَدَّدَتْ؛ إِلَّا أَنَّ الْأَكْثَرَ هُوَ الْمَتْرُوكُ والمخَلُّ بِهِ، وَلِذَلِكَ لَوِ اقْتَصَرَ الْمُصَلِّي عَلَى مَا هُوَ فَرْضٌ فِي الصَّلَاةِ، لَمْ يَكُنْ فِي صَلَاتِهِ مَا يُسْتَحْسَنُ، وَكَانَتْ إِلَى اللَّعِبِ أَقْرَبَ، وَمِنْ هُنَا يَقُولُ بِالْبُطْلَانِ فِي ذَلِكَ مَنْ يَقُولُهُ، وَكَذَلِكَ نَقُولُ فِي الْبَيْعِ: إِذَا فَاتَ فِيهِ مَا هُوَ مِنَ الْمُكَمِّلَاتِ كَانْتِفَاءِ الْغَرَرِ وَالْجَهَالَةِ؛ أَوْشَكَ أَنْ لَا يَحْصُلَ لِلْمُتَعَاقِدَيْنِ أَوْ لِأَحَدِهِمَا مَقْصُودٌ، فَكَانَ وُجُودُ الْعَقْدِ كَعَدَمِهِ، بَلْ قَدْ يَكُونُ عَدَمُهُ أَحْسَنَ مِنْ وُجُودِهِ، وَكَذَلِكَ سَائِرُ النَّظَائِرِ[1]".

مناقشة العلامة بن بيه لتقسيم الشاطبي المقاصد إلى أصلية وتابعة

يقول شيخنا حفظه الله: "قد سبق أن ذكرنا استعمال الشاطبي للأصلية والتابعة بمفهوم آخر مؤداه أن الأصلية هي المقصودةُ بالأمر ابتداء، وبالنهي كذلك، وهي أيضا العلة الباعثة على الأمر أو النهي. والتابعة في الغالب قد تكون وسائلَ، وقد تكون حماية للأصلية وسياجا، كمنع البيع وقت النداء سدا لذريعة التشاغل عن الجمعة.

وقد تكون تابعة باعتبار أهمية المقصد الأول واهتمام الشارع به، كالتناسل الذي هو المقصد الأول بالنسبة للنكاح مع ما يلحق به من المودة

(1) الموافقات، 2/40.

والسكن والتمتع بمال الزوجة والاعتزاز بحسبها، فهذه تابعة[1]".

مشاهد من المقاصد، ص: 129

هنا يؤكد شيخنا حفظه الله على وجاهة فعل الشاطبي بربطه الأصلي بدائرة المقاصد الابتدائية، وبما يرتبط بها من علل تعلق بها الأمر والنهي الشرعيان، وكذلك بربطه التابع أو التبعي بدائرة الوسائل، بحيث يكون التبعي وسيلة إلى الأصلي مفضيا إليه أو متمما لما يحقق غاية الشارع من وضع المقصد. وموقفه هذا يتأكد بقوله: "وهذا الاستعمال هو الأوفق لهذا المصطلح (الأصلية والتابعة والتبعية) ".

إذن، ما دام الشيخ يقرر هذا عند الشاطبي، فما هو أساس دعوى مناقشته له؟

**قال شيخنا حفظه الله:**

**"وهذا الاستعمال هو الأوفق لهذا المصطلح (الأصلية والتابعة والتبعية)، أما استعمالها بالمعنى الذي تشير إليه النصوص المذكورة آنفا، يكون الفرق هو عدم وجود حظ للمكلف في الأصلية، وقيام حظوظه في التابعة؛ فهو فرق فيه عُسْرٌ، وما بني عليه فيه لبس؛ لأن الحظوظ في**

(1) مشاهد من المقاصد، ص: 135.

**الحقيقة موجودة في النوعين".**

مشاهد من المقاصد، ص: 136

هنا يظهر أن الشيخ يستشكل قضية "الحظوظ"، لأنها ليست معيارا موضوعيا للتفرقة بين الأصلي والتبعي، فما دامت مبثوثة في كلا النوعين، فإنها لا يمكن أن تضع حدودا فاصلة بين المقاصد الأصلية وبين المقاصد التبعية. ويبدو أن الشيخ انطلاقا من زاوية الربط بين الأصول والمقاصد، ومن مبدأ السعي إلى إثبات المقاصد المنتجة والمولدة للأحكام حتى ولو كانت ضمن السياقات التعبدية، غير مرتاح تماما للعمق الذي بلغه الشاطبي رحمه الله في توجيهه سقوط حظ المكلف في المقاصد الأصلية باعتبارها قياما بمصالح عامة وغير مختصة بحال أو بصورة أو بوقت، وأن الله تعالى إنما اعتبر حظوظ المكلف في التبعية ليعينه على القيام بالأصلية مستعينا ببواعثه الفطرية.

**يقول شيخنا حفظه الله: "وكأن الشاطبي رحمه الله متأثر به هنا -أي: بمصطلح الصوفية: الحظوظ- فالحظوظ عندهم تقابل الحقوق، فالأولى متصلة بأهواء النفوس ونزوعاتها الشيطانية -حسب عبارتهم- والثانية تعني الأحوال والمقامات والمعارف والمعاملات والعبادات".**

**مشاهد من المقاصد، ص: 136**

جوهر الدعوى عند شيخنا بن بيه حفظه الله يتمثل في استعمال الشاطبي "الحظوظ" معيارا من معايير التمييز بين ما هو أصلي وما هو تبعي. فأهل التزكية يقيمون الحظوظ في مقابل الحقوق، وهذه المقابلة مرتبطة بتصورهم لمعنى الامتثال والتجرد والإخلاص لله تعالى، وكلما ارتقى السالك اضمحل عنده جانب حظه النفسي لصالح حقوق الله تعالى، وهذا المعنى حاضر في ذهن الشاطبي حضورا قويا، بل ويصرح به حين يؤكد أن "مَقْصُودَ الْعِبَادَاتِ الْخُضُوعُ لِلَّهِ، وَالتَّوَجُّهُ إِلَيْهِ، وَالتَّذَلُّلُ بَيْنَ يَدَيْهِ، وَالِانْقِيَادُ تَحْتَ حُكْمِهِ، وَعِمَارَةُ الْقَلْبِ بِذِكْرِهِ، حَتَّى يَكُونَ الْعَبْدُ بِقَلْبِهِ وَجَوَارِحِهِ حَاضِرًا مَعَ اللَّهِ، وَمُرَاقِبًا لَهُ غَيْرَ غَافِلٍ عَنْهُ، وَأَنْ يَكُونَ سَاعِيًا فِي مَرْضَاتِهِ وَمَا يُقَرِّبُ إِلَيْهِ عَلَى حَسَبِ طَاقَتِهِ[1]"، وهذا يعني أن المكلف في المقاصد الأصلية المتعلقة بالعبادات مطالب بإسقاط حظوظ نفسه، بل ربما استصحب ذلك في العادات والمباحات التي هي مجال حظوظه أصلا زيادة في التقرب إلى الله، وفي ذلك يقول الشاطبي: "وَيَتَّفِقُ هَذَا كَثِيرًا فِي أَهْلِ الْمَحَبَّةِ، فَمَنْ طَالَعَ أَحْوَالَ الْمُحِبِّينَ رَأَى اطِّرَاحَ الْحُظُوظِ وَإِخْلَاصَ الْأَعْمَالِ لِمَنْ أَحَبُّوا عَلَى أَتَمِّ الْوُجُوهِ الَّتِي تَتَهَيَّأُ مِنَ الْإِنْسَانِ. فإذن، قَدْ ظَهَرَ أَنَّ الْبِنَاءَ عَلَى الْمَقَاصِدِ

(1) الموافقات، 383/2.

الْأَصْلِيَّةِ أَقْرَبُ إِلَى الْإِخْلَاصِ، وَأَنَّ الْمَقَاصِدَ التَّابِعَةَ أَقْرَبُ إِلَى عَدَمِهِ، وَلَا أَنْفِيهِ".[1]

إن الحقوق التي بمعنى الأحوال والمقامات والمعارف والمعاملات والعبادات، هي التي تجعل الشاطبي يعلل خدمة المقاصد التابعة للأصلية، إذ لو شاء الله لكلف الإنسان بالحقوق وألزمه إسقاط الحظوظ، بل لو شاء لنزع منه بواعثه الجبلية، لكن لما كان المقصد هو الاستخلاف، وعمارة الكون وفق المنهج الإلهي، مكن الإنسان من حظوظه وفق قانون كلي أضمن لمصلحة العبد وأجرى على مقصود المعبود.[2]

يقول شيخنا حفظه الله: "**وقد كان بالإمكان أن يكون الفرق مبنيا على أن الأولى أصول كبرى للمقاصد؛ لأنها ضرورية وشرعية، مع وجود الحظ الأخروي في المحافظة على الدين، والدنيوي والأخروي معا في المحافظة على الأنفس، والأموال، والعقول، والنسل. وأن تكون الثانية مقاصد للمكلفين؛ ولكنها وسائل للوصول إلى تلك المقاصد، فهي مطلوبة بقدر ما تحقق من تلك، فتارة تكون واجبة، وتارة تكون جائزة كالنكاح للتحصين والمال لسد الخلة والملبس لستر العورة، لتفاوت درجات الطلب**

(1) الموافقات، 2/337.

(2) الموافقات، 2/304.

حسب الحاجة".

**مشاهد من المقاصد، ص: 136– 137**

يرى شيخنا أن هذا إغراق من الشاطبي في المقابلة بين الحقوق والحظوظ في مبحث المقاصد الأصلية والمقاصد التابعة، من الممكن أن تُبَطَّأ سرعته، أو يُقَلَّل من غوره بثنائية "المقاصد والوسائل" وما يتبعها من قواعد خاصة قاعدة "للوسائل أحكام مقاصدها" التي تجعل المقاصد التابعة مقدمات للمقاصد الأصلية، أو أن تكون التابعة ثمرة للأصلية بناء على مستوى ودرجة الطلب الشرعي.

إن هذه الفقرة تعود بنا إلى الرؤية الغزالية التي تقيم الربط الواصب بين المصلحة ومقصود الشارع، من خلال تقسيم المقاصد إلى قسمين، الأول منها ديني إبقاء بدفع المضرة وتحصيلا بجلب المصلحة، وهو حفظ الدين. والثاني: دنيوي إبقاء وتحصيلا يشمل على سبيل القطع والحصر النفسَ والعقلَ والعِرضَ والمالَ، من جهة أنها مقصود الشارع. كما أن النظرة الغزالية تجعل الدنيوي وسيلة إلى الديني، أو إن شئت قلت: إنه جعل المقاصد الدينية أصلية، والمقاصد الدنيوية تابعة، وهو نفس ما يؤكده شيخنا هنا، ويعيدنا بالتالي إلى قوله في المشهد الأول: "هذا...يعرف مقاصد المكلفين المعتبرة، والتي برعايتها تكون المناسبة، ويعرف المناسب الذي هو ملتقى

الديني والدنيوي: قصد الشارع وقصد المكلف، فتحصيل المصالح هو مقصدٌ للمكلَّفين، وتحصيلها على وجه معين من الشرع هو أيضا قصد الشارع من شرع الحكم، وبالتقائهما تدرك المناسبة التي تؤسس للتعليل، وتتحقق المقاصد التي ترجع جميع المناسبات إلى رعايتها[1]".

## أصناف أخرى من المقاصد

### المقاصد القدرية التكوينية والمقاصد التشريعية

**قال شيخنا حفظه الله: "قلت: وهناك مقاصد للباري جل وعلا في الخلق والأمر لا تحصى ولا تُستقصى...".**

**مشاهد من المقاصد، ص: 137**

هذا زيادة تأكيد على أن تصنيف المقاصد وتقسيمها ليس أمرا حصريا، وإنما هو مبني على اختلاف الاعتبارات، لكن الشيء الذي لا ينبغي أن يشغلنا عنه تعدد التقسيمات والتصنيفات، هو الوعي بأحد أهم أسبابها، وهو "مبدأ القصدية في الخطاب الشرعي" المتأسس على معاني عدة آيات قرآنية من قبيل قوله تعالى أَفَحَسِبۡتُم أَنَّمَا خَلَقۡنَٰكُم عَبَثا وَأَنَّكُم إِلَيۡنَا لَا تُرۡجَعُونَ ١١٥المؤمنون: ١١٥، وقوله سبحانه: وَمَا خَلَقۡنَا لسَّمَآءَ وَلأَرۡض

(1) مشاهد من المقاصد، ص: 35-36

وَمَا بَيۡنَهُمَا لَٰعِبِينَ ١٦ الأنبياء: ١٦، وقوله: وَمَا خَلَقۡتُ لۡجِنَّ وَلۡإِنسَ إِلَّا لِيَعۡبُدُونِ ٥٦ الذاريات: ٥٦، وقوله جل علاه: إِنَّ رَبَّكُمُ للَّهُ لَّذِي خَلَقَ لسَّمَٰوَٰتِ وَالأَرۡضَ فِي سِتَّةِ أَيَّام ثُمَّ سۡتَوَىٰ عَلَى لۡعَرۡشِۖ يُغۡشِي لَّيۡلَ لنَّهَارَ يَطۡلُبُهُۥ حَثِيثا وَلشَّمۡسَ وَلۡقَمَرَ وَلنُّجُومَ مُسَخَّرَٰتِۢ بِأَمۡرِهِۦٓۗ أَلَا لَهُ لۡخَلۡقُ وَلۡأَمۡرُۗ تَبَارَكَ للَّهُ رَبُّ لۡعَٰلَمِينَ ٥٤ الأعراف: ٥٤.

هذه النصوص وأخياتها الكثيرة، تفيد أن الشرع حكمة كله، وحكمته هي من حكمة الباري عز وجل، وهذا من بين ما صدَّر به شيخنا حفظه الله هذا الكتاب، حين قال: "إن البحث عن المقاصد مطلب شرعي، فُهِم من القرآن الكريم في سياقين: أولهما صريح، وثانيهما بالتلميح من خلال تضافر نصوص التعليل في مقامات الإيجاب والتحريم والتحليل. فالسياق الأول: دعوة إلى التدبر والتفكر في آيات الكون وآيات الوحي، وهي دعوة إلى اكتناه أسرار الخلق وحِكم الأمر...أما السياق الثاني: فهو تعليل الأحكام، وإبراز الحكمة والمصلحة في نصوص القرآن الكريم، وهو تنبيه على المقاصد، وتربية للأمة على البحث عنها كما أبرزه الأصوليون في كتاب القياس. في السياق الأول الدعوة إلى النظر في الحكمة من الخلق والأمر...أما السياق الثاني: فقد عبر عنه الشاطبي وهو يتحدث عما سماه بقصد الشارع في وضع الشريعة ابتداء بقوله: "إن وضع الشرائع إنما هو لمصالح العباد في

العاجل والآجل معا...[1]".

يقول شيخنا: "فمنها: المقاصد القدرية أو الكونية، وهي أعلى من مقاصد التشريع".

مشاهد من المقاصد، ص: 137

تتنوع وجوه المقاصد الإلهية، وتتعدد، بتنوع وتعدد فضائله وإنعامه سبحانه، وبتأملنا في كلام شيخنا، نستطيع أن نقرر باطمئنان إلى أنه ومنذ بداية الكتاب يربط بين بعدين من المقاصد:

- المقاصد القدرية أو الكونية أو التكوينية، والتي تدخل تحتها جميع المخلوقات خلقا وتخليقا وإيجادا وإحداثا واختراعا[2] ، لارتباط ذلك بالقدرة والفعل الإلهيين المقتضى من قوله سبحانه: إِنَّمَا قَوۡلُنَا لِشَيۡءٍ إِذَآ أَرَدۡنَٰهُ أَن نَّقُولَ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ ٤٠ النحل: ٤٠، والأمر المطلق هنا شامل للقول والفعل الإلهيين المرتبطين بالمشيئة الإلهية لمطلق الإيجاد[3]

(1) مشاهد من المقاصد، ص: 16-18

(2) لوامع الأنوار البهية وسواطع الأسرار الأثرية لشرح الدرة المضية في عقد الفرقة المرضية، لأبي العون السفاريني الحنبلي، 253/1.

(3) إرشاد العقل السليم إلى مزايا الكتاب الكريم، لأبي السعود العمادي، 115/5.

- المقاصد التشريعية التكليفية المتعلقة بأفعال المكلفين، وهي مقاصد ينبني عليها حكم شرعي عملي سواء أكان مما أكرم الله عقولنا بتعقل معناه، أم كان مما خفي علينا وجه اللطف فيها فتعبدنا الله به كما جاء.

وهذه الرؤية منبثقة من المنهج الوسط الأعدل ومنهج الراسخين الذي تحدث عنه الشاطبي لما تحدث عن تيارات التعامل مع المقاصد، حيث إن هذا المنحى الأعدل يوجب أن يتعامل مع المقاصد في بعديها: القدري التكويني، والإرادي التشريعي التكليفي.

وعلى ضوء هذا يفهم قوله تعالى: هُوَ لَّذِي خَلَقَكُم فَمِنكُم كَافِر وَمِنكُم مُّؤمِن وَللَّهُ بِمَا تَعمَلُونَ بَصِيرٌ ٢ التغابن: ٢، وقوله سبحانه: وَلَو شَآءَ رَبُّكَ لَجَعَلَ لنَّاسَ أُمَّة وَٰحِدَة وَلَا يَزَالُونَ مُختَلِفِينَ ١١٨ إِلَّا مَن رَّحِمَ رَبُّكَ وَلِذَٰلِكَ خَلَقَهُم وَتَمَّت كَلِمَةُ رَبِّكَ لَأَملَأَنَّ جَهَنَّمَ مِنَ لجِنَّةِ وَلنَّاسِ أَجمَعِينَ ١١٩ هود: ١١٨ ١١٩ وعلى هذا يتخرج حديث خلق الخلق على مقتضى القبضتين (إن الله تبارك تعالى قبض قبضة بيمينه فقال: هذه لهذه ولا أبالي، وقبض قبضة أخرى يعني بيده الأخرى، فقال: هذه لهذه ولا أبالي، وعليه يخرج أيضا كل ما وضع الله تعالى في كونه من أسرار وغيبيات بمعزل

من الأحكام الشرعية كما قال القرافي رحمه الله[1].

والمقاصد القدرية أو الكونية أمس رحما بالبعد العقدي من جهات:

- جهة التعلق بالإرادة الإلهية والقدرة الحقيقية لإخراج الموجودات من العدم أو إبقائها فيه، وحتى التي بقيت في العدم فهي موجودة بالقوة في علم الله تعالى وإن لم توجد بالقوة في الواقع.
- جهة التعلق بالعلم القديم لله سبحانه وتعالى، على اعتبار أن الله تعالى سبق في علمه ما يكون وما هو كائن، وإذا كان كيف يكون وعلى أي وجه تقع كينونته، ومتى تقع، بحيث لا يقع ذلك إلا مطابقا لما سبق علمُ الله به، حتى ولو كان هذا الواقع مما لا يرضيه سبحانه، ويعني ذلك أن الإرادة الإلهية ليست إرادة واحدة، بل هي إرادات لا تعارض بينها ولا تنافي، فإن الله تعالى لا يقع في ملكه إلا ما يريد، سواء كان ذلك طاعة أم معصية، وهذا من باب الإرادة الخلقية الكونية.
- جهة التعلق بالفعل الإلهي، فكل ما في الكون هو فعل الله سبحانه في خلقه، من أطاع الله فقد أطاعه وفق الإرادة الكونية، وأعانه

(1) نفائس المحصول، 234/5.

الله على ذلك، وجعل فعله موافقا للإرادة القدرية والإرادة التشريعية التكليفية، ومن عصاه فإن الله تعالى بإرادته القدرية لم يرد وقوع الطاعة منه، ولم يعنه.

الإرادة الكونية:

وهي: الْإِرَادَةُ الخَلْقية الْقَدَرِيَّةُ الْمُتَعَلِّقَةُ بِكُلِّ مُرَادٍ، ويتعلق بها الآتي:

- الإرادة الكونية لها الحاكمية والقهرية على الكون بكل ما فيه، وهذا ما قد يحمل عليه قول الشاطبي رحمه الله: "حتى يكون عبدا لله اختيارا كما هو عبد لله اضطرارا"، ولكنها رغم حاكميتها لا يتعلق بها تكليف شرعي إلا ما تعلق بالإيمان ومقتضياته.
- مقتضى الإرادة الكونية أن الله تعالى قد يأمر بما لا يريد، وينهى عما يريد.
- معظم نصوص الإرادة التكوينية خبرية لا إنشائية، بمعنى لا أمر فيها ولا نهي، وتعلقها بالأزمنة المختلفة.
- الإرادة الخَلقية التكوينية توجب أن الخير هو المقصود، فإذا خالطه شر لم يؤثر ذلك على أصل القصد والإرادة، كالطبيب يسقي المريض

الدواء المر لعلاجه، فليس بممتنع أن تخالط المصلحةَ مفسدة.

- الشر لا يمكن أن يقع خلاف الإرادة الربانية كما ذهب إليه المعتزلة، وإن وقع في الوجود، فإنما وقع "بالقدرة القديمة وعن الإرادة القديمة، لا يعزب عن علم الله وقدرته وإرادته شيء في الأرض ولا في السماء"[1].
- "كل ما شرع لجلب مصلحة أو دفع مفسدة، فغير مقصود فيه ما يناقضه، فالشارع مع قصده التشريع لأجل المصلحة لا يقصد وجه المفسدة مع أنها لازمة للمصلحة"[2].

الإرادة الأمرية التشريعية:

هي الأمر بالطاعة والنهي عن المعصية، وطلب فعل الخير، وطلب الكف عن الشر، وترتيب الثواب والعقاب، أي: "أراد الله كذا: حكم فيه أنه كذا وليس كذا، وقد يراد بالإرادة معنى الأمر نحو: أريد منك كذا، ومعنى القصد[3]"، إلا أن الإرادة الإلهية التشريعية هنا متعلقة بالمقصد الذي إليه المنتهى، وذلك أن الله سبحانه جل عن معنى النوازع والبواعث.

(1) الموافقات، 50/2

(2) الموافقات، 50/2

(3) التوقيف على مهمات التعاريف، لزين الدين المناوي، ص: 45.

وللإرادة التشريعية ترتيب آخر كما قال الشاطبي، فلا ملازمة بينها وبين القصد الخلقي التكويني، ومن مقتضيات هذا الترتيب أن الإرادة التشريعية لكونها طلبا متعلقةٌ بأفعال المكلفين، بينما التكوينية تتعلق بالذوات والأفعال والممكنات[1]، ومن ثم فالأمر والنهي لا يستلزمان إرادة الوقوع أو عدم الوقوع خلافا لمذهب المعتزلة[2]. وفي ذلك يقول الشاطبي رحمه الله: "الْإِرَادَة جَاءَتْ فِي الشَّرِيعَةِ عَلَى مَعْنَيَيْنِ: أَحَدُهُمَا: الْإِرَادَةُ الخَلْقية الْقَدَرِيَّةُ الْمُتَعَلِّقَةُ بِكُلِّ مُرَادٍ؛ فَمَا أَرَادَ اللهُ كَوْنَهُ كَانَ، وَمَا أَرَادَ أَنْ لَا يَكُونَ فَلَا سَبِيلَ إِلَى كَوْنِهِ، -أَوْ تَقُولُ-: وَمَا لَمْ يُرِدْ أَنْ يَكُونَ؛ فَلَا سَبِيلَ إِلَى كَوْنِهِ. وَالثَّانِي: الْإِرَادَةُ الْأَمْرِيَّةُ الْمُتَعَلِّقَةُ بِطَلَبِ إِيقَاعِ الْمَأْمُورِ بِهِ وَعَدَمِ إيقاع المنهي عنه، ومعنى هذه الإرادة أنه يحب فِعْلَ مَا أَمَرَ بِهِ وَيَرْضَاهُ، وَيُحِبُّ أَنْ يَفْعَلَهُ الْمَأْمُورُ وَيَرْضَاهُ مِنْهُ، مِنْ حَيْثُ هُوَ مَأْمُورٌ بِهِ، وَكَذَلِكَ النَّهْيُ يُحِبُّ تَرْكَ الْمَنْهِيِّ عَنْهُ وَيَرْضَاهُ. فَاللهُ عَزَّ وَجَلَّ أَمَرَ الْعِبَادَ بِمَا أَمَرَهُمْ بِهِ؛ فَتَعَلَّقَتْ إِرَادَتُهُ بِالْمَعْنَى الثَّانِي بالأمر؛ إذ الأمر يستلزمها لأن حقيقته إِلْزَام الْمُكَلَّفِ الْفِعْلَ أَوِ التَّرْكَ؛ فَلَا بُدَّ أَنْ يَكُونَ ذَلِكَ الْإِلْزَامُ مُرَادًا، وَإِلَّا لَمْ يكن إلزاما ولا تصور لَهُ مَعْنًى مَفْهُومٌ"[3].

---

(1) نفائس المحصول، 1151/3..

(2) الموافقات، 50/2.

(3) الموافقات، 370/3.

- التعبديات مقاصد تشريعية

**قال شيخنا:**

**"قلت: وتوجد مقاصد تشريعية، لكنها غير معروفة المصلحة، وهو الموسوم بالتعبديات، فالأمر صنو الخلق أَلَا لَهُ الخَلْقُ وَله أَمْرُ تَبَارَكَ للَّهُ رَبُّ العالَمِينَ ٥٤ الأعراف: ٥٤.**

**مشاهد من المقاصد، ص: 140-141**

إن صنوية الخلق والأمر تقتضي أن يكون في المقاصد التشريعية ما لا تدرك العقول علله، فإذا كان الكون الذي هو مجال الخلق لم يفض بكل أسراره، وإذا كانت "أسرار الخلق وحكمه لا تحصى ولا تدرك جميعا تفصيلا وهي متداخلة متضامنة...فكذلك في عالم الأمر[1]" التشريعات الآمرة الناهية فيه والتي لم تقف العقول على عللها تنطوي على مقاصد لا يمكن حصرها ولا عدها.

تقسيم الأصوليين: الضروري-الحاجي-التحسيني

**قال شيخنا حفظه الله: "أما تصنيف الأصوليين للمقاصد الثلاثة، فقد تبلور إلى حد ما مع الجويني حيث ردَّ الشريعة إلى مقاصد كبرى هي:**

(1) مشاهد من المقاصد، ص: 140.

**المقاصد الثلاثة، الضروري والحاجي والتحسيني في مبحث تقاسيم العلل والأصول...".**

**مشاهد من المقاصد، ص: 141**

يمكن أن نعد هذه الفقرة ملخصا جامعا لكثير من الكلام المتفرق عن المصلحة والمقاصد في طيات كتاب "مشاهد من المقاصد"، ونحن أيضا قد ذكرنا في أكثر من موضع وموضوع كلاما كثيرا عن دور الجويني والغزالي والعز بن عبد السلام والقرافي والشاطبي رحمهم الله في بلورة "المقاصد" في صورتها الأصولية التي يتبناها شيخنا حفظه الله، ولسنا بصدد إعادته هنا إلا بحسب ما يقتضيه حل المعقد الذي يشير إليه العنوان، إذ إن "تقسيم الأصوليين" الذي ذكره شيخنا له حمولة الدور الوظيفي لمقاصد الشريعة في علاقتها بأصول الفقه، بمعنى آخر، يرتبط بالمقاصد الموجهة لإنتاج وتوليد الأحكام الشرعية.

إن إشارة شيخنا إلى أن تصنيف الأصوليين للمقاصد تبلور إلى حد ما مع الجويني، تحيل على الجهود السابقة على عمل الجويني فيما يتعلق بموضوع المصلحة وانضباط الاستنباط، والتعليل المقصدي لثمرات الأدلة. هذه الجهود كانت عبارة عن نهر منبعه في الصدر الأول، جرى عبر القرون في مجرى حمل معه آثار ومخلفات ورواسب الجدل الأصولي والكلامي،

ليصب كل ذلك في مصب "الجويني" الذي فرض عليه عصره بكل اضطراباته الدينية والفكرية والسياسية أن يتملك وعيا بالحاجة إلى تصنيف القضايا والمفاهيم، وبضرورة وضع الحدود والتعريفات وفق أي مسلك يمكن من ضبط المفهوم أو على الأقل يسمح بنوع من التعامل المرن والمنضبط معه.

إمام الحرمين الجويني:

كان للجويني رحمه الله دور كبير في عملية تصنيف وتقسيم المقاصد، وذلك حين قرر أن من "أسس الشريعة ومصالحها الكلية" عصمة الدماء، وعصمة الأموال، وعصمة الحُرُم، وربط كل ذلك في "الغياثي" بالجنايات وترتيب الزواجر والعقوبات الشرعية عليها.[1]

لكن ينبغي التأكيد أن الجويني في عملية تصنيف المقاصد كان منفعلا جدا بمرجعيته المذهبية الشافعية، لأنه كان في سياق الرد على موقف الأحناف من أصول الفقه كما دونه الشافعي رحمه الله، وخاصة ما يتعلق بالقياس الذي جعله الشافعي رحمه الله قسيما للاجتهاد، ومن ثم فالجويني أراد الولوج من باب المقاصد لعقلنة عملية القياس التي يمكن أن تستوعب كل أصول الشريعة ما لم ترتبط بأمر تعبدي، ولذلك نرى موقفه من

(1) البرهان، 520/2، الفقرة: 881.

الاستحسان والمصلحة المرسلة، وهذا ستجده واضحا عنده حين يقول: "ثم القول في ذلك ينقسم إلى ما ينقدح فيه مصلحة كلية تصلح لتمهيد الأصول والقواعد، وإلى ما لا يتجه فيه ذلك الظهور".

هناك أيضا أمر آخر نحتاج استحضاره في تصنيف الجويني للمقاصد، حيث إن عهده رحمه الله كان عهد اضطرابات سياسية وعقدية أفضت في بعض جوانبها إلى الجراءة على النصوص والمقاصد لتطويعها للأهواء السياسية والمذهبية، مما اضطر الجويني في الغياثي إلى أن يتصدر للتنظير المصلحي، بكل ما اقتضاه ذلك في بعض المواضع من تجاوز في "الغياثي" للرؤية الشافعية بخصوص موضوع المصلحة، مما أوجب عليه تحت ضغط الانفعال بالواقع ربط المقاصد ب"الإيالة الكلية والسياسة العامية"[1].

لقد جاء جهد الجويني في فترة اشتد فيها النزال الأصولي الشافعي الحنفي، وقويت مظاهره، خاصة أن الأحناف ضغطوا كثيرا من جهة القياس في الرؤية الشافعية، لذلك كان لا بد من عملية تطوير لآليات إنتاج الفقه الشافعية، وهي عملية كان مدخلها عند الجويني من باب تقاسيم العلل، ومن جهده الميمون المنسجم مع مستوى نضج الدرس المقصدي في عهده، ما تناوله في "البرهان" عند تفصيله إلى "ما يعلل وما لا يعلل"، و"تقاسيم

(1) البرهان، 532/2، الفقرة: 901

العلل والأصول"، حيث نجد التصنيف الخماسي الذي وضعه الجويني المتلخص في:

ما يعقل معناه وهو أصل يؤول إلى أمر ضروري عمومي يسهل تعليله لكونه كليا لا يخفى.

ما يتعلق بالحاجة العامة لكنه لا يبلغ مبلغ الضرورة، وهي رتبة أدنى من الضروري، وسماها "حاجة الجنس" التي "قد تبلغ مبلغ ضرورة الشخص الواحد، من حيث إن الكافة لو منعوا عما تظهر الحاجة فيه للجنس لنال آحاد الجنس ضرار لا محالة، تبلغ مبلغ الضرورة في حق الواحد، وقد يزيد أثر ذلك في الضرر الراجع إلى الجنس ما ينال الآحاد بالنسبة إلى الجنس[1]"

ما لا يتعلق بضرورة حاقة ولا حاجة عامة، لكنه مندوب إليه للمكرمات التي يجلبها.

ما لا يستند إلى حاجة ولا ضرورة، لكن في تحصيله خروج عن الأقيسة الكلية.

ما لا يلوح فيه معنى أصلا ولا مقتضى ضرورة أو حاجة ولا حث على مكرمة، مما يندر وجوده في الشرع، بحيث لا يكون تعليله إلا كليا لا

(1) البرهان، 932/2، ومشاهد من المقاصد، ص: 142.

جزئيا، وهذا ما يجعله داخلا في التعبدي غير المعقول المعنى.

إن تقسيم الجويني محكوم بالضبط الأصولي لعملية توليد وإنتاج الأحكام الشرعية المؤطرة لواقع العصر، ومنفعل إلى حد ما بالرؤية الشافعية للقياس التي تجعله هو الاجتهاد، وخاضع لهاجس القطع في أصول الفقه، ولذلك رأى الجويني ضرورة إبداع تصنيف لكليات يحتكم إليها في عملية القياس والاستدلال، وذلك لضمان مخرج من أزمة ثنائية المتناهي الذي هو النص، واللا متناهي الذي هو الأحداث والوقائع، وهو ما سيفضي به في مرحلة لاحقة إلى خوض غمار المصلحة كما سبق وأشرنا إلى ذلك في غير ما موضع من هذا التقريب.

وأنت إذا صرفت النظر عن القسم الرابع والخامس لعدم تعلقهما بسياق ما نحن فيه، تحصل عندك التقسيم الثلاثي: "الضروريات"، و"الحاجيات"، و"التحسينيات"، وهو التقسيم المعروف والمشتهر بين الأصوليين، والذي ارتبطت به الأدلة الأصولية خاصة القياس والمصلحة والاستحسان وسد الذرائع والمآلات.

ولن نغرق في الشرح، بل سنكتفي بنقل ما شرح به الجويني رحمه الله هذه المراتب الثلاث، ليتبين لك أن لاحقيه من العلماء استمسكوا بما قرره وزادوا عليه تفصيلا وبيانا.

- الضروريات عند الجويني: الضرورة الحاقة

هي أوضح ما يمكن التعليل به عند الجويني، لكونه "يؤول المعنى المعقول منه إلى أمر ضروري لا بد منه[1]". لكن في نظر الجويني ليس كل ما تبدى في صورة الضرورة هو ضرورة معتبرة شرعا، وبناء عليه فالضرورة عنده ثلاث ضرورات:

ضرورة لا تبيح أنواعا من التصرفات يتناهى قبحها في مورد الشرع، فلا يعتبر، كمن أجبر على قتل نفس لإنقاذ نفسه فهذا في الشرع غير معتبر.

ضرورة تبيح المحظور، ولكن لا يثبت حكمها كليا في الجنس، بل يعتبر تحققها في كل شخص كأكل الميتة وطعام الغير لإنقاذ النفس من الهلاك.

ضرورة لا ترتبط بالآحاد والأفراد، وإنما ترتبط بالقاعدة الكلية المتعلقة بعموم الجنس، كما هو مقرر في البيع مثلا مما لا أثر للفكر العقلي في تقبيحه، وإنما يكتفى فيه بتخيل الضرورة في القاعدة، ولا التفات إلى الآحاد، فإن الأمر مبني في ذلك على قاعدة كلية، وليس البيع قبيحا في نفسه عرفا أو شرعا[2]، ولكنه آيل إلى الضرورة الراجعة إلى النوع والجملة،

(1) البرهان، 532/2، الفقرة:902.

(2)البرهان، 542/2، الفقرة: 922.



وهذا على أساس أن أصول الشريعة إذا ثبتت قواعدها فلا نظر إلى طلب تحقيق معناها في آحاد النوع.[1]

وفي ثنايا كتابيه البرهان والغياثي، ستجد الجويني يحدثك عن الضروريات الخمس دون أن يقصد بها التدقيق، وإن لم يصرح فيها بالعقل تصريحا مباشرا، لكنه وارد عنده في غير ما موضع منها، ويكفيك لإثبات الضروريات هذه النماذج من كلامه:

- الدين: "فالقول الكلي: أن الغرض استيفاء قواعد الإسلام طوعا أو كرها، والمقصد الدين[2]".
- النفس، والمال، والعرض: "وهذا يتأتى بضبط ورد النظر إلى الكليات، فالشريعة متضمنها مأمور به ومنهي عنه، ومباح. فأما المأمور به: فمعظمه العبادات. فلينظر الناظر فيها. وأما المنهيات، فأثبت الشرع في الموبقات منها زواجرَ، ولا يكاد يخفى احتياط كثير من الناس فيها، وبالجملة: الدم معصوم بالقصاص، ومسألة المثقل يهدم حكمة الشرع فيه، والفروج معصومة بالحدود، ولا يخفى ما فيها من الاضطراب، والأموال معصومة عن السراق

(1) البرهان، 542/2.

(2) الغياثي، ص: 328.

بالقطع".[1]

- الحاجيات عند الجويني: الحاجة العامة

قال عنها الجويني إنها لا تنتهي إلى حد الضرورة، لكنها تتعلق بالحاجة العامة. ومع أن هذا يفيد أن المعنى مسلم به عند الجويني، إلا أنه في الغياثي يفاجئنا بأن هذا المصطلح مبهم، خارج عن حد الضبط، ولا يجزم فيها بقول، إذ حسب تصوره "ليس من الممكن أن نأتي بعبارة عن الحاجة نضبطها ضبط التخصيص والتمييز، حتى تتميز المسميات والملتقيات بذكر اسمائها وألقابها، ولكن أقصى الإمكان في ذلك من البيان تقريب، وحسن ترتيب ينبه على الغرض"[2].

إذن، ما الفائدة من ذكر الحاجيات، وقد عسر تعريفها؟

هذا لا يمثل إشكالا عند الجويني، لأنه يسلم بأنه مهما بلغ صاحب البيان من رشاقة العبارة ودقة التعبير فإن ذلك قد لا يكون كافيا، لذلك فأفضل ما يتوجه به لانضباط أمر التحسينيات هو رعي دفع الضرار، واستمرار الناس على ما يقيم قواهم، ويستقيم به معاشهم، وبالتالي يتحصل عنده أن "الناس يأخذون ما لو تركوه لتضرروا في الحال أو المآل، والضرار

(1) البرهان، 656/2، الفقرة: 1179.

(2) الغياثي، ص: 532.

الذي ذكرناه في أدراج الكلام عنينا به ما يتوقع منه فساد البنية، أو ضعف يصد عن التصرف والتقلب في أمور المعاش"[1].

ولكن يجب الانتباه إلى موارد الحاجيات عند الجويني، وخاصة في كتابه الغياثي، فهو لم يكن ينظر ويقسم فقط للدافع الإجرائي الذي يمكن أن يُسلك في التدريس أو الشرح، بل كان هناك ما هو أكبر من ذلك، وهو ما سميناه في موضع سابق من هذا التقريب ب"واجب الوقت"؛ لأنك قد علمت أن الغياثي كانت الغاية منه تأسيس "فقه الواقع والتوقع"، وبناء قواعد الفقه الاستشرافي الذي ستحتاجه الأمة بعمومها، والتعامل مع متغيرات الواقع ومآلات التوقع بالنسبة للعامة والخاصة، لذلك قال: "ليس من الممكن أن نأتي بعبارة عن الحاجة نضبطها ضبط التخصيص والتمييز، حتى تتميز المسميات والملتقيات بذكر اسمائها وألقابها، ولكن أقصى الإمكان في ذلك من البيان تقريب، وحسن ترتيب ينبه على الغرض[2]".

فإكراهات الزمان والمكان والإنسان وظروف الجماعة، هي التي تحدد الحاجيات، إلى المستوى الذي تتنزل فيه "الْحَاجَةُ فِي حَقِّ النَّاسِ كَافَّةً تَنْزِلُ مَنْزِلَةَ الضَّرُورَةِ، فِي حَقِّ الْوَاحِدِ الْمُضْطَرِّ، فَإِنَّ الْوَاحِدَ الْمُضْطَرَّ لَوْ صَابَرَ

(1) الغياثي، ص: 533.

(2) الغياثي، ص: 532.

ضَرُورَتَهُ، وَلَمْ يَتَعَاطَ الْمَيْتَةَ، لَهَلَكَ. وَلَوْ صَابَرَ النَّاسُ حَاجَاتِهِمْ، وَتَعَدَّوْهَا إِلَى الضَّرُورَةِ، لَهَلَكَ النَّاسُ قَاطِبَةً، فَفِي تَعَدِّي الْكَافَّةِ الْحَاجَةَ مِنْ خَوْفِ الْهَلَاكِ، مَا فِي تَعَدِّي الضَّرُورَةِ فِي حَقِّ الْآحَادِ"[1] .

فإذا ثبت هذا، فاعلم أن قاعدة الحاجيات عند الجويني تتأسس "استغناما للصلاح المنتظر في المآل[2]"، وهي عبارة استعرناها من الغزالي في المستصفى لنعبر بها عما نرى أنه توجيه لفعل الجويني في الحاجيات لرعاية مصالح الجماعة والأفراد "طبقاً لما قامت عليه شواهد الشرع وقواعد الأصول إلى أجيال الأمة المتعاقبة بناء على اختلاف الوقائع طبقا لاختلاف الواقع[3]"، ولربما كانت هذه الحاجيات بهذه الصورة الجوينية حسب تصورنا مدخلا لتجديد وتحيين الفقه وتطوير الاجتهاد من خلال إعادة "تعميق الاجتهاد بتحقيق المناط" بحسب العنوان الكبير الذي حمله شيخنا ابن بيه في كتابه "تنبيه المراجع".

تنبيه آخر ينبغي أن نقف عليه، وهو أن اصطلاحات العلماء كثيرا ما تكون منفعلة بخلفياتهم المذهبية، أو بواقعهم الذي يعالجونه، وهذا

---

(1) الغياثي، 532.

(2) المستصفى،554/1.

(3) تنبيه المراجع، 26.

من بين أهم المزالق التي يقع فيها كثير من الدارسين، حين يأخذون الاصطلاحات ويطلقونها دون اعتبارات مذهبية أو زمانية، ودون مراعاة لذهنية العالم نفسه وهدفه من التصنيف والتأليف، وهذا أمر يسري على المتقدمين والمتأخرين.

- التحسينيات عند الجويني: مدارك المحاسن

كان الجويني واضحا أنه يقصد بمدارك المحاسن معنى التحسينيات دون أن يسميه، وذلك حين قال في الضرب الثالث: "ما لا يتعلق بضرورة حاقة، ولا حاجة عامة، لكنه يلوح فيه غرض في جلب مكرمة أو نفي نقيض لها"، وحين قال في الضرب الرابع: "ما لا يستند إلى حاجة وضرورة، وتحصيل المقصود فيه مندوب إليه تصريحا ابتداء، وفي الضرب الرابع تحصيله خروج عن قياس كلي، وبهذه المرتبة يتميز هذا الضرب عن الضرب الثالث[1]" بعد أن يصل بنا الجويني إلى هذا التفصيل، فمن الطبيعي أن تسأل: ما علاقة هذا التقسيم بالدرس الأصولي؟

مرات كثيرة، قلنا: إن الدرس المقصدي ليس ترفا فكريا، ولا ثقافة عامة يتبجح بها في المجالس والمحافل، إنما هو أداة وظيفية لاستيعاب دور الآلية الأصولية التي أنتجها العقل المسلم. ولذلك فبربط بسيط بين العنوان

(1) البرهان، 533/2، الفقرة: 904.

الذي تحدث فيه الجويني عن هذه الرتب الثلاث، وهو "تقاسيم العلل والأصول"، وبين كل ما قيل اختصارا، يتبين لك أن الغاية من هذا التقسيم هو البحث عن مسلك لتوسيع أوعية الاستنباط خاضعٍ لقاعدة الانضباط، إذ يقرر الجويني ما يقاس عليه وما لا يقاس من هذه الأضرب الثلاثة، فيقطع على سبيل الجزم أن التحسينيات لا يجوز القياس فيها، وذلك بعكس الضروري والحاجي، وبالتالي فهو "يضيق نطاق القياس فيه، فليس للناظر أن يؤسس في هذا الضرب أصلا يتخيل فيه مثل هذا المعنى الذي تكلفنا نظم العبارة عنه لمعتبره بالقاعدة الثانية".[1]

والسبب الذي يجعل التحسيني لا قياس فيه، هو أن التحسينيات مرتبطة غالبا بمكارم العادات، وهذا هو الذي تقرر عند من بعد الجويني كالغزالي والرازي والشاطبي، وبعض هذه المكارم لها علاقة بالجبلة والطبيعة، وتتأيد أحيانا بانتداب الشرع المكلفين لها، بل وربطها أحيانا بعبادات وواجبات شرعية، وذلك كالطهارة والوضوء، فإن الطهارة والوضوء يفيدان معنى النظافة، والنظافة مما يشق على المكلف التزامها كل وقت، لذلك وظف الشارع الوضوء للعبادة في أوقات معلومة لمقصد، فالتقى ذلك مع استنكاف العاقل نقل القذارة إلى ما ظهر من بدنه، "فكان ذلك النهاية في الاستصلاح،

(1) البرهان، 541/2، الفقرة: 919.

ومحاولة الجمع بين تحصيل أقصى الإمكان في هذه المكرمة، ورفع التضييق في التدنس، إذا حاول المرء ذلك...فإذا كان هذا مبنى الأصل الثابت، فكيف يطمع الطامع في تأسيس أصل وتقعيد قاعدة تضاهي الطهارة في وفائها بالغرض الغيبي؟ ولهذا نقول في هذا الضرب: لا يجوز قياس غيره عليه، وليس كالضرب الأول والثاني المتعلقين بالضرورة والحاجة، فإن أمرهما بين، ودركهما سهل"[1].

هذا كله يوضح ذهنية الجويني بإيجاز شديد، ويبين ما نفثَ من "لهيب الفكر صاليا بِحَرِّه" كما قال[2]، ويقدم تصورا لما سماه "مباغي الشرع ومقاصده، ومصادره وموارده[3]"، ويؤكد معنى ما قاله من أن "من لم يتفطن لوقوع المقاصد في الأوامر والنواهي، فليس على بصيرة في وضع الشريعة[4]".

- التعبديات خارج دائرة ثلاثية الضروري والحاجي والتحسيني عند الجويني:

**قال شيخنا حفظه الله:**

(1) البرهان، 539/2، الفقرة: 917.

(2) الغياثي، ص:210.

(3) الغياثي، ص:210.

(4) البرهان، 186/1، الفقرة: 205.

**"وجعل التعبدي المحض خارجا عن دائرة هذه المقاصد، حيث يقول:"والضرب الخامس متضمنه العبادات البدنية التي لا يلوح فيها معنى مخصوص لا من مآخذ الضرورات، ولا من مسلك الحاجات، ولا من مدارك المحاسن".**

مشاهد من المقاصد، ص: 142

والذي أراه هو أن الأمر منطقي ومنسجم مع السياق الذي تناول فيه الجويني تصنيف المقاصد، فقد رأيت أن الجويني كان في سياق الحديث عن تقاسيم العلل والأصول، لبيان ما يقاس عليه وما لا، والمعروف -خاصة عند الشافعية- أن ما هو تعبدي محض "لا يعقل معناه على الخصوص"[1] لا قياس فيه، وهذا ما يؤكده الجويني نفسه بقوله: " ومثال هذا القسم العبادات البدنية المحضة؛ فإنه لا يتعلق بها أغراض دفعية (درء المفاسد) ولا نفعية (جلب المصالح)، ولكن لا يبعد أن يقال: تواصل الوظائف يديم مرون العباد على حكم الانقياد، وتجديد العهد بذكر الله تعالى ينهى عن الفحشاء والمنكر، وهذا يقع على الجملة. ثم إذا انتهى الكلام في هذا القسم إلى تقديرات كأعداد الركعات وما في معناها، لم يطمع القايس في استنباط معنى يقتضي التقدير فيما لا ينقاس أصله".[2]

---

(1) الموافقات، 539/2.

(2) البرهان، 533/2، الفقرة: 905.

غير أن هذا لا ينفي أن هناك " مَصَالِحَ أُخَرَ غَيْرَ مَا يُدْرِكُهُ المكلف، لَا يُقْدَرُ عَلَى اسْتِنْبَاطِهَا وَلَا عَلَى التَّعْدِيَةِ بِهَا فِي مَحَلٍّ آخَرَ؛ إِذْ لَا يُعْرَفُ كَوْنُ الْمَحَلِّ الْآخَرِ وَهُوَ الْفَرْعُ وُجِدَتْ فِيهِ تِلْكَ الْعِلَّةُ الْبَتَّةَ، لَمْ يَكُنْ إِلَى اعْتِبَارِهَا فِي الْقِيَاسِ سبيل، فبقيت موقوفة على التعبد المحض[1]...".

**حجة الإسلام الغزالي:**

**قال شيخنا حفظه الله: "وقد أثبت تلميذه أبو حامد هذه المعاني مقتصرا على ثلاثة مقاصد هي: الضروري والحاجي والتحسيني، ومنح هذا الأخير لقبه الذي تابعه عليه الأصوليون بعد ذلك".[2]**

**مشاهد من المقاصد، ص: 143**

لقد بقي ضغط الجدل الأصولي وخاصة مع الأحناف حاضرا في ذهنية الغزالي، كما استصحب الغزالي أيضا الضغط الكلامي خاصة المتعلق بقضية التحسين والتقبيح العقليين، ولذلك بقي ملتزما مبدأ علو النص على العقل، وإمكان العقل أن يقرر المصلحة ويحددها، محاولا ألا يتفلت منه الموضوع فيحسب على المعتزلة زمن لف لفهم.

(1) الموافقات، 533/2.

(2) مشاهد من المقاصد، ص: 143.

تحت هذا التأثير الفكري، وانفعالا كذلك بالتأثيرات السياسية التي عرفها زمن الغزالي، اشتغل أبو حامد على ما كان بدأه الجويني، وهنا لا بد لنا هنا من استحضار ما كنا قد وقفنا عليه في المشهد الأول، وذلك حين تناولنا للربط الواصب بين المصلحة ومقصود الشارع، حيث بينا أن الغزالي قسم المقاصد إلى قسمين، الأول منها ديني إبقاء بدفع المضرة وتحصيلا بجلب المصلحة، وهو حفظ الدين. والثاني: دنيوي إبقاء وتحصيلا يشمل على سبيل القطع والحصر النفسَ والعقلَ والعِرضَ والمالَ، من جهة أنها مقصود الشارع، كما بينا أن النظرة الغزالية تجعل الدنيوي وسيلة إلى الديني، أو إن شئت قلت: إنه جعل المقاصد الدينية أصلية، والمقاصد الدنيوية تابعة، وهناك رأيت أنه يتحصل من النظرة الغزالية الحديثُ عن الضروريات الخمس التي لا تنفك عنها شرعة ولا ملة، وهي في أعلى مستويات الظهور بحيث ترتبط بها أحكام الشرع جملة وتفصيلا، وهذا التصور عنده هو ما جعله يضيف إلى التقسيم الثلاثي الذي وضعه الجويني (الضروريات الحاجيات التحسينيات) بعدا آخر انبنى على أن لكل مرتبة من المراتب الثلاث مكملاتها كما هو مفصل عنده مع التمثيل في المستصفى وشفاء الغليل.

أمر آخر، وهو أن الغزالي حين تناول الحاجي في مبحث المناسب، تناوله من زاوية التعليل بالحكمة الذي فيه الخلاف بين الأصوليين طويل،

فقرر أن للشارع في هذه الرتبة عادة ونوع تصرف، "وهو إدارة الحكم على أمارة المصلحة من غير تتبع وجه المصلحة..."، وهذه الأمارة هي الحكمة المبنية على الظن، يلجأ إليها حال تعسر العلة وعدم اطراد الوصف المعلل به الذي يرتقي بالموضوع إلى رتبة الضروريات التي من المفروض أن تبنى على تحقق الوصف المعلل به المقترن بالعمومية والاستمرار.

وهذا النوع من النظر المتقدم عند الغزالي، ينبع من وعي بأن من الحاجيات ما لا ينفك عن حياة الناس، ولكنه لا يتساوى من حيث الزمان والمكان والإنسان، وهذه الحاجيات لا بد منها، ولذلك كان مقصد رفع الحرج في هذه الرتبة مقصدا أصليا، ويفهم هذا على ضوء معنى أن الشيء قد يكون مقصدا في رتبته مجردا عن أية علاقة، وفي الوقت ذاته وسيلة إلى مقصد آخر أعلى منه، وهذا هو المعنى الذي يقصده بقوله: " وفي اتباع الأمارة أيضا نوع مناسبة، وهو عسر الوقوف على عين الحاجة، كما أديرت الرخص على السفر، لا على عين المشقة، وأديرت الولاية على القرابة لا على الشفقة، فإنها لا يوقف عليها".[1]

وهذا الأمر مما ينبغي عدم الغفلة عنه كما قال؛ لأن الغفلة عنه تفضي إلى تفويت مقصد الشارع، وسواء في ذلك أتَعَلَّق الأمر بالأشخاص والأفراد

(1) شفاء الغليل، ص: 83.

أم تعلق بالأنواع، مما يكسب الحاجي نوعا من العموم الذي للضروري، ويجعله "شرعا عاما لعدم الانضباط" وإن خالف القواعد لقصد تتمة المعاش كما يقول القرافي رحمه الل[1]ه، وفي عقود الإجارة والقراض والمساقاة والإعارة والجعالة، وغيرها مما يخالف الأقيسة ولا يتم نظام العالم إلا بها وبأمثالها، فترتقي إلى مرتبة الحاجة العامة التي تنزل منزلة الضرورة الخاصة، ويحتاط به للضروريات الخمس، الأمثلةُ الكافية لتدافع عن هذا المعنى الذي أثبتناه عن الغزالي.

**التحسيني عند الغزالي:**

**يشير شيخنا إلى أن إطلاق "التحسينيات" استقر مع الغزالي، وتابعه عليه الأصوليون، وهو بذلك يقصد ما قرره الغزالي بقوله: "الرتبة الثالثة: ما لا يرجع إلى ضرورة ولا إلى حاجة، ولكن يقع موقع التحسين والتزيين والتيسير للمزايا والمزائد ورعاية أحسن المناهج في العادات والمعاملات[2]" إذ كل من أتى بعد الغزالي حام حول تعريفه، وإن كان هو نفسه غير بعيد عن تعريف الجويني.**

وخصوصية الغزالي في موضوع "التحسينيات" تنبع من أسلوب

(1) شرح تنقيح الفصول، ص:393

(2) المستصفى،1/555.

معالجته لموضوع "المناسب المرسل" في كتابه "شفاء الغليل"، حيث خَصَّصه أبو حامد لمقاصد القياس وما يتعلق به من مسالك التعليل، وخاصة مفهوم "المصلحة" ضمن مسلك المناسبة، فقد ربطه بالمعاني المناسبة التي تشير إلى وجوه المصالح وأماراتها، وترجع في إجمال إطلاقها "إلى جلب منفعة أو دفع مضرة"، باعتبار ذلك المقصود الديني والدنيوي الذي به يكون معيار اعتبار المصلحة من عدمه، إضافة إلى ما يرتبط بهذين القسمين تحصيلا بجلب المنفعة، وإبقاءً بدفع المضرة[1]»، وهذا ما يفضي -كما بينه في المستصفى- إلى تحقيق مقصود الشرع من الخلق، "ومقصود الشرع[2] من الخلق خمسة، وهو أن يحفظ عليهم دينهم ونفسهم وعقلهم ونسلهم ومالهم[3]"، فهي خَمْسُ مناحٍ "عُلِم على القطع أنها مقصود الشرع" حين أقامها مقام الضرورات، ليكون بذلك حسب كثير من الباحثين في تاريخ المقاصد أولَ من وضع الكليات الضرورية على ترتيبها الشائع، وقد ألحق بها من الوسائل والتوابع ما هو "في رتبة التوسعة والتيسير الذي لا ترهق إليه ضرورة، ولا تمس إليه حاجة؛ ولكن تستفاد به رفاهية وسعة وسهولة؛ فيكون ذلك أيضا مقصودا في هذه الشريعة السمحة السهلة

(1) شفاء الغليل، ص:159

(2) شفاء الغليل، ص: 160.

(3) المستصفى، 553/1.

الحنيفية، ويتعلق بأذيالها ولواحقها ما هو في حكم التحسين والتتمة لها، فتصير الرفاهية مهيأة بتكميلاتها".[1]

هذا بالإضافة إلى أن الغزالي استفرغ وسعه في ربط الأدلة الأصولية وخاصة القياس والاستحسان والمصلحة المرسلة وسد الذرائع بالمراتب الثلاث، وبين ما يقع إعماله من هذه الأدلة في هذه المراتب، وما لا يقع منها فيها، وفي ذلك كلام طويل جدا يصعب استقصاؤه هنا.

وعلى هذا المنوال الذي نسجه الغزالي، قامت محاولات تصنيف المقاصد اللاحقة، وكل التصورات التي رامت تمييز المقاصد بعضها من بعض، ووضعها ضمن دوائر معينة تسهل السبيل على المتلقي للمقاصد والمتعامل معها، وهذا هو المعنى الذي يقصده شيخنا بقوله: "وهم يذكرون المقاصد ضمن المناسب في مسالك العلة، في محاولة لتصنيف الأحكام حسب أهميتها الشرعية، ورتبتها في سلم الشريعة، ووزنها في ميزان المصالح والمفاسد، حيث يقع المقصد الضروري الذي يسمى بالمناسب الضروري في مقدمتها، ثم المقصد الحاجي وهو المناسب الحاجي، ثم المقصد التحسيني. وأكثر المؤلفين في أصول الفقه على هذا التصنيف...".[2]

(1) شفاء الغليل، 161-162.

(2) مشاهد من المقاصد، ص: 143.

ويمكن أن نلخص مجهود الغزالي في تصنيف المقاصد من خلال مختلف كتبه في الرسوم التوضيحية الآتية:

**أبو إسحاق الشاطبي:**

**قال شيخنا حفظه الله: "إلا أنه قد يكون من المناسب أن نذكر أن المنحى الذي سلكه الشاطبي، وحام حوله قبله الغزالي والعز بن عبد السلام والقرافي، كان منحى ثريا أبرز إحكام أحكام الشريعة ووضوح حِكمها، وانضباط منظومتها، وشمولَها، وانسجامها. ففرع المقاصد إلى أصلية وتابعة وإلى القصد الأول والقصد الثاني...وأطال الشاطبي رحمه الله تعالى النفَسَ في تأصيل المقاصد الثلاثة وبيان أن أصول الشريعة بالنسبة لهذه المقاصد تعتبر جزئية لقوة هذه المقاصد وشمولها واستعلائها وهيمنتها؛ إذ ليس فوقها كلي تنتهي إليه...".**

**مشاهد من المقاصد، ص: 144**

هذا موضوع كنا قد تناولنا أطرافا منه عند حديثنا عن إسهام الإمام العز بن عبد السلام في مسيرة المقاصد، وفي تقسيم القرافي رحمه الله موارد الأحكام إلى مقاصد ووسائل، وفصلنا فيه لما تناولنا تقسيم الشاطبي المقاصد إلى أصلية وتبعية، وعندما تحدثنا عن الكلي والجزئي عند الشاطبي لما اعتبر

المراتب الثلاث كلي الكليات، باعتبار أنه ليس فوقها كلي تنتهي إليه، وضرورة اعتبار الكلي بالجزئي واعتبار الجزئي بالكلي، وذلك لأن بهذا يكون كمال الدين وتمام الشريعة المعني بقول الله تعالى: لِيَوۡمَ أَكۡمَلۡتُ لَكُمۡ دِينَكُمۡ وَأَتۡمَمۡتُ عَلَيۡكُمۡ نِعۡمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ لِإِسۡلَٰمَ دِينٗا المائدة: ٣، وبغيرها من النصوص الدالة على تمام الأمر وإيضاح السبيل.

هذا الذي وصفه شيخنا بأنه "أبرز إحكامَ أحكامِ الشريعة..." فيه عودة إلى التأكيد على "تأصيل المقاصد"، وارتباطها برحم أصول الفقه ارتباطا متى أقدم أحد على قطع حبله السري فإنه يضيع بذلك أبهة الشريعة، ويجعل أصول الفقه عاجزة عن مواكبة الحوادث، ويجعل المقاصد عبثا فكريا لا ينتج حكما ولا يطرح حلا، إلا أن يكون حلا وهميا يزيد من تعميق أزمات الفقه.

ليس غرض شيخنا هنا بعودته إلى الحديث عن الشاطبي تكرار ما قيل، ولكنه تمهيد لما سيأتي قريبا من الحديث عن استنباط المقاصد واستخراجها في المشهد الخامس، والذي ستحضر فيه المقاصد الأصلية والتبعية حضورا قويا ومثمرا أصوليا، ترجع فائدته إلى المنهجية الشاطبية في تقرير المسالك التي تنكشف بها مقاصد الشارع.

ولذلك، وطن نفسك على أن يتكرر على سمعك بعض الكلام، ولكنه

لغاية أخرى مفادها أن تقف على أهمية تصنيف المقاصد في صورته الناضجة مع الشاطبي، فلا مشكلة في أن يكون الشاطبي مثلا تابعا للغزالي في تقرير المراتب الثلاث؛ لأن خصوصيته أنه كرر ليضيف ويضبط.

ونحن هنا ننطلق من نص للشاطبي نعتبره القاعدة التي يبنى عليها الكلام اللاحق في هذا السياق، حيث يقول: "إِذًا، ثَبَتَ أَنَّ الشَّارِعَ قَدْ قصد بالتشريع إقامة المصالح الأخروية والدنيوية، فذلك عَلَى وَجْهٍ لَا يَخْتَلُّ لَهَا بِهِ نِظَامٌ، لَا بِحَسَبِ الْكُلِّ وَلَا بِحَسَبِ الْجُزْءِ، وَسَوَاءٌ فِي ذَلِكَ مَا كَانَ مِنْ قَبِيلِ الضَّرُورِيَّاتِ أَوِ الْحَاجِيَّاتِ أَوِ التَّحْسِينِيَّاتِ، فَإِنَّهَا لَوْ كَانَتْ مَوْضُوعَةً بِحَيْثُ يُمْكِنُ أَنْ يَخْتَلَّ نِظَامُهَا أَوْ تَنْحَلَّ أَحْكَامُهَا، لَمْ يَكُنِ التَّشْرِيعُ مَوْضُوعًا لَهَا، إِذْ لَيْسَ كَوْنُهَا مَصَالِحَ إِذْ ذَاكَ بِأَوْلَى مِنْ كَوْنِهَا مَفَاسِدَ، لَكِنَّ الشَّارِعَ قَاصِدٌ بِهَا أَنْ تَكُونَ مَصَالِحَ عَلَى الْإِطْلَاقِ، فَلَا بُدَّ أَنْ يَكُونَ وَضْعُهَا عَلَى ذَلِكَ الْوَجْهِ أَبَدِيًّا وَكُلِّيًّا وَعَامًّا فِي جَمِيعِ أَنْوَاعِ التَّكْلِيفِ وَالْمُكَلَّفِينَ من جميع الْأَحْوَالِ، وَكَذَلِكَ وَجَدْنَا الْأَمْرَ فِيهَا، وَالْحَمْدُ لِلَّهِ[1]".

- الضروريات عند الشاطبي:

قال في تعريفها: "ما لا بد منها في قيام مصالح الدين والدنيا، بحيث إذا فقدت لم تجر مصالح الدنيا على استقامة، بل على فساد وتهارج وفوت

---

(1) الموافقات، 62/2.

حياة، وفي الأخرى فوت النجاة والنعيم، والرجوع بالخسران المبين[1]...".

هل للشاطبي خصوصية في هذا التعريف؟

إذا تأملته ستجده يقترب من السياقات التي وردت عند الجويني والغزالي وغيرهما، لكنه يربطها باعتبار كونها ضروريةً بقيامِ قانون كلي تنضبط به وله حياة الناس من أجل صلاح الدين والدنيا، وهذه إحدى خصوصياته.

خصوصية أخرى تلمحها عند تأمل الموضع الذي عالج فيه الشاطبي الضروريات في كتابه الموافقات، ومنه تنبع أهمية تناوله لها ولما يتعلق بها، فقد انتقل بها من سياقات القياس والعلل والمناسبات والأدلة، إلى سياق الأحكام بخلاف ما كان عند الجويني والغزالي، بل وحتى العز والقرافي.

يرتبط بهذه الخصوصية خصوصية ثالثة، وهي قضية التعليل الكلي للشريعة، واعتبار الضروريات رأس كل كلي في الشرع، فهذه الضروريات لا تستسقى من بئر واحد، بل من قيعان متعددة متكاملة ومتداخلة، في العبادات، وفي العادات، وفي المعاملات، وفي العقوبات، وسواء في ذلك تناولنا الأمر عنده من زاوية حفظ هذه الضروريات من جهة الوجود والتحصيل، أم تناولناها من جهة العدم والاستبقاء.

---

(1) الموافقات، 18/2.

والذي يمكن أن أفسر به ما قدمت لك هو خصوصية الرؤية الشاطبية للمنظومة التشريعية الإسلامية، والتي بناها على المنحى الأعدل الأوسط الذي يجمع بين الظاهر والباطن، فيكون ما يبنيه هنا مناسبا للحاكم، وللقاضي، وللمفتي، وللمجتهد عموما في عملية تحقيق المناط. وكذلك مناسبا لما يتعلق بأمور الدنيا ولما يتعلق بأمور الدين، وموفقا بين الأساسين اللذين بنى عليهما المقاصد، وأعني بهما: مقاصد الشارع، ومقاصد المكلف، وكل ذلك يناسب بعد التزكية الذي مبناه على إخلاص العبودية والعبادة لله تعالى.

إذن، إذا كانت هذه الضروريات وفق الرؤية الشاطبية بهذه الصورة، فمن الطبيعي أن ترتبط بمراتب الحكم التكليفي الخمسة، وترتبط كذلك بالتجاذب بين الكلي والجزئي، وبالتعبد والتعليل، وبالعقل والنقل وتعريفهما للمصلحة. وهذا كله يستلزم سبكا ونظما أصوليا منضبطا، ويتطلب مستويات علاقات متنوعة منتظمة ضمن الدوائر الثلاث: الضروريات، والحاجيات، والتحسينيات.

الحاجيات عند الشاطبي:

قال الشاطبي في تعريف الحاجيات: "وَأَمَّا الْحَاجِيَّاتُ، فَمَعْنَاهَا أَنَّهَا مُفْتَقَرٌ إِلَيْهَا مِنْ حَيْثُ التَّوْسِعَةِ وَرَفْعِ الضِّيقِ الْمُؤَدِّي فِي الْغَالِبِ إِلَى الْحَرَجِ

وَالْمَشَقَّةِ اللَّاحِقَةِ بِفَوْتِ الْمَطْلُوبِ، فَإِذَا لم تراع دخل على الْمُكَلَّفِينَ- عَلَى الْجُمْلَةِ- الْحَرَجُ وَالْمَشَقَّةُ، وَلَكِنَّهُ لَا يَبْلُغُ مَبْلَغَ الْفَسَادِ الْعَادِيِّ الْمُتَوَقَّعِ فِي الْمَصَالِحِ الْعَامَّةِ".[1]

لاحِظ معنى الافتقار الذي وظفه الشاطبي رحمه الله في بيانه معنى الحاجيات، إذ لا يكون افتقار شيء إلى شيء آخر إلا في صورة لا يمكن قيامه وقوام وجوده إلا به، ومن ثم إذا فقد المفتقر إليه لم تستقم صورة وجود الشيء على ما ينبغي أن تكون عليه. ومن ثم كان افتقار المكلفين إلى الحاجيات لتقوم ضروراتهم على الوجه الأكمل لاعتمادهم عليها في التوسعة على أنفسهم ومن يتعلق بهم، فإذا ما فقدت تلك التوسعة وقعوا على الجملة في نقيضها وهو الضيق والحرج المنفيان أصلا بنص الشرع، فكان من تمام الوعد أن يجعل الله للمكلفين حاجيات تجنبهم فوت مطلوب سعادتهم في الدارين.

وكما كانت الضروريات محلها العبادات والعادات والمعاملات والعقوبات، فكذلك الحاجيات تجري فيما تجري فيه المقاصد الضرورية برتبها الخمس، إلا أن الفرق هو أن هذه الحاجيات إذا فاتت في مراتب الضروريات وقع الخلق في المشقة، ولكن دون أن يفضي ذلك إلى انعدام

---

(1) الموافقات، 21/2

تلك الضروريات.

والشيء الذي يمكن أن ينغص علينا الحديث عن الحاجيات هو علاقتها بالمشقة والضيق والحرج، وهي أمور لا تنضبط في صورة واحدة، وليس لها ميزان توزن بها، وعلى أنها قد تنضبط، فإنها تنضبط في صورة وتنخرم في صورة أخرى، مع أن العلماء يقررون أن الرخص والمباحات وصور المعاملات المالية ومعاملات الأنكحة داخلة في هذه المرتبة، ولكن مع ذلك تبقى مستشكلة من حيث الحد الذي تقف عنده حتى لا تدخل دائرة الضروري صعودا، والمستوى الذي تقف عنده حتى لا تدخل دائرة التحسينيات نزولا، فيبقى الأمر فيها مبنيا فقط على الظن بعكس الضروريات التي ينضبط فيها وصف الضرورة.

ولعل هذا هو ما سيجعل شيخنا بن بيه حفظه الله يلجأ في قضية التصنيف هذه إلى ثلاثة معايير للتقصيد والتمييز بين مراتب المقاصد، وهي ثلاثية "وزن المصلحة، ووزن الدليل، وحالة المجتمع وظروفه؛ ليكون التواصل بين منظومتي الضروري والحاجي منسابًا ليس بالمعنى الذي قرره أبو المقاصد الأستاذ أبو إسحاق الشاطبي وفطن له، وهو أن الضروري لا يستغني عن الحاجي لأنه بمنزلة المكمل له، فقد يختل الضروري باختلال

الحاجي، وكذلك الحاجي مع التحسيني".[1]

التحسينيات عند الشاطبي

قال الشاطبي: "وأما التحسينيات فمعناها: الأخذ بما يليق من محاسن العادات، وتجنب الأحوال المدنِّسات، التي تأنفها العقول الراجحات، ويجمع ذلك قسم مكارم الأخلاق".[2]

لم يكن الشاطبي وحده الذي ربط التحسينيات بمحاسن العادات وبمكارم الأخلاق، فقد فعلها قبله الجويني، وكذلك الغزالي الذي ربطها على استحياء بالعبادات والمعاملات، لكن لأن الشاطبي كان خاتمة المنظرين للمقاصد استقر تعريفه عند اللاحقين، وكانت عنايتهم به أكثر على اعتبار أنه لم يخرج عن تقرير من تقدمه.

والذي نقرره هنا ابتداء هو أنهم جعلوا التحسينيات رتبة أدنى من الضروريات والحاجيات، واعتبروا أنه لا يترتب على انعدامها اختلال نظام، ولا يؤول إلى فساد عام، ولا يوقع المكلفين في حرج أو ضيق.

والذي ننبه عليه أيضا ابتداء وجوب النأي عن التصور السطحي

(1) مشاهد من المقاصد، ص:158.

(2) الموافقات،2/22..

للتحسينيات، بحيث يُنظر إليها أنها مرفِّهات أذن فيها الشرع، فهذا التصور يجعل هذه المرتبة المقصدية عديمة الجدوى، وغير ذات أثر، في حين أننا منذ بدأنا هذا التقريب، لم ننقطع عن التأكيد على الصبغة الأصولية للمقاصد، وأنها ينبغي التعامل معها في بعدها المنتج المولد للأحكام.

وحتما، المقاصد التحسينية لا تخرج عن هذا السياق، لسبب تعرفه إذا تأملت علاقة التحسينيات بالحكم الشرعي بقسميه، إذ هي تخضع للتقسيم الخماسي تكليفا، وترتبط بالأسباب والشروط والموانع وضعا، وهو ما يؤكد لك مرة أخرى لماذا ربط الشاطبي المقاصد بالحكم الشرعي كما أسلفنا الذكر.

وهنا مدخلنا إلى الخصوصية الشاطبية في تناول المراتب الثلاثة بصورة عامة، وهو ما قصده شيخنا بقوله "أطالَ الشاطبي رحمه الله النفس في تأصيل المقاصد الثلاثة"، إذ لم يقف بها في موضوع واحد، بل تجده دائم الالتفات إليها، وربطها بأصول الفقه، فنجده يتحدث عن المندوب والمباح في مرتبة الضروري، ويتناول الواجب في رتبة التحسيني رغم ما علمته من تعريفه لهذه الرتبة.

والشاهد عندنا في هذه النقطة ما أصل له الشاطبي في علاقة الكلية بالجزئية، واعتبار أن "أصول الشريعة بالنسبة لهذه المقاصد تعتبر جزئية

لقوة هذه المقاصد وشمولها واستعلائها وهيمنتها"، ولهذا مثلا في موضوع الإباحة يقول: " إِنَّ الْإِبَاحَةَ بِحَسْبِ الْكُلِّيَّةِ وَالْجُزْئِيَّةِ يَتَجَاذَبُهَا الْأَحْكَامُ الْبَوَاقِي؛ فَالْمُبَاحُ يَكُونُ مُبَاحًا بِالْجُزْءِ، مَطْلُوبًا بِالْكُلِّ عَلَى جِهَةِ النَّدْبِ أَوِ الْوُجُوبِ، وَمُبَاحًا بِالْجُزْءِ، مَنْهِيًّا عَنْهُ بِالْكُلِّ عَلَى جِهَةِ الْكَرَاهَةِ أَوِ الْمَنْعِ[1]".

وستجد قبيلَ هذا في مواضع كثيرة من مثل:

- " إِذَا كَانَ الْفِعْلُ مَنْدُوبًا بِالْجُزْءِ كَانَ وَاجِبًا بِالْكُلِّ[2]" .

- " إِذَا كَانَ الْفِعْلُ مَكْرُوهًا بِالْجُزْءِ كَانَ مَمْنُوعًا بِالْكُلِّ[3]".

- " أَمَّا الْوَاجِبُ إِنْ قُلْنَا: إِنَّهُ مُرَادِفٌ لِلْفَرْضِ؛ فَإِنَّهُ لَا بُدَّ أَنْ يَكُونَ وَاجِبًا بِالْكُلِّ وَالْجُزْءِ، فَإِنَّ الْعُلَمَاءَ إِنَّمَا أَطْلَقُوا الْوَاجِبَ مِنْ حَيْثُ النَّظَرُ الْجُزْئِيُّ، وَإِذَا كَانَ وَاجِبًا بِالْجُزْءِ؛ فَهُوَ كَذَلِكَ بِالْكُلِّ مِنْ بَابِ أَوْلَى، وَلَكِنْ هَلْ يَخْتَلِفُ حُكْمُهُ بِحَسَبِ الْكُلِّيَّةِ وَالْجُزْئِيَّةِ أَمْ لَا[4]؟ ".

- " الْمُبَاحُ يُطْلَقُ بِإِطْلَاقَيْنِ: أَحَدُهُمَا: مِنْ حَيْثُ هُوَ مُخَيَّرٌ فِيهِ بَيْنَ الْفِعْلِ وَالتَّرْكِ. وَالْآخَرُ: مِنْ حَيْثُ يُقَالُ: لَا حَرَجَ فِيهِ، وَعَلَى الْجُمْلَةِ؛ فهو على

---

(1) انظر الأمثلة الكثيرة التي قررها الشاطبي في الموافقات، 206/1.

(2) الموافقات، 211/1.

(3) الموافقات، 212/1.

(4) الموافقات، 213/1.

أربعة أقسام: أَحَدُهَا: أَنْ يَكُونَ خَادِمًا لِأَمْرٍ مَطْلُوبِ الْفِعْلِ. وَالثَّانِي: أَنْ يَكُونَ خَادِمًا لِأَمْرٍ مَطْلُوبِ التَّرْكِ. وَالثَّالِثُ: أَنْ يَكُونَ خَادِمًا لِمُخَيَّرٍ فِيهِ. وَالرَّابِعُ: أَنْ لَا يَكُونَ فِيهِ شَيْءٌ مِنْ ذَلِكَ[1]...".

- " الْمَنْدُوبُ إِذَا اعْتَبَرْتَهُ اعْتِبَارًا أَعَمَّ مِنَ الِاعْتِبَارِ الْمُتَقَدِّمِ؛ وَجَدْتَهُ خَادِمًا لِلْوَاجِبِ لِأَنَّهُ إِمَّا مُقَدِّمَةٌ لَهُ، أَوْ تَكْمِيلٌ لَهُ، أَوْ تِذْكَارٌ بِهِ، كان من جنس الواجب أو لا... فَإِذَا كَانَ كَذَلِكَ؛ فَهُوَ لَاحِقٌ بِقِسْمِ الْوَاجِبِ بِالْكُلِّ، وَقَلَّمَا يَشِذُّ عَنْهُ مَنْدُوبٌ يَكُونُ مَنْدُوبًا بِالْكُلِّ وَالْجُزْءِ.[2].." .

هذه كلها أمثلة توضح ملامح التوازن بين الكلية والجزئية في نظرة الشاطبي إلى الحكم الشرعي من زاوية التنظير المقصدي، وارتباط الأحكام بالمقاصد حفظا للضروريات والحاجيات والتحسينيات، وتظهر هذه الملامح أكثر في حديثه عن تفاوت مراتب المقاصد.

**تفاوت مراتب المقاصد في الرؤية الشاطبية:**

**قال شيخنا حفظه الله: "ويوضح الشاطبي تفاوت مراتب المقاصد...".**

**مشاهد من المقاصد، ص: 149**

(1) الموافقات، 1/223-224.

(2) الموافقات، 1/239.



هذا التفاوت مبني على التأصيل السابق للشاطبي، فإذا كانت الضروريات ثابتة بالاستقراء وقطعت بها الأدلة، فإن الطبيعي أن تكون في أعلى المراتب، بحيث تقدم على الحاجيات والتحسينيات حال التعارض، ويباح فيها ما هو ممنوع مثلا في الحاجيات والتحسينيات إن لم يكن من سبيل لحفظ الضروري إلا أن يضحى بالذي يليه في الرتبة، ويتم العمل بخلاف ما يقتضيه القياس، وبيان ذلك كما يقول الشاطبي "أن حِفْظَ الْمُهْجَةِ مُهِمٌّ كُلِّيٌّ، وَحِفْظُ الْمُرُوءَاتِ مُسْتَحْسَنٌ، فَحَرُمَتِ النَّجَاسَاتُ حِفْظًا لِلْمُرُوءَاتِ، وَإِجْرَاءً لِأَهْلِهَا عَلَى مَحَاسِنِ الْعَادَاتِ، فَإِنْ دَعَتِ الضَّرُورَةُ إِلَى إِحْيَاءِ الْمُهْجَةِ بِتَنَاوُلِ النَّجِسِ، كَانَ تَنَاوُلُهُ أَوْلَى[1]...".

يأتي هذا الكلام في سياق حديث الشاطبي عن العلاقة بين المراتب الثلاث، حيث تناولها من جهة العلاقة بين المراتب الثلاث من حيث القوة والاعتبار. قال الشاطبي: "فَإِذَا فُهِمَ هَذَا؛ لَمْ يَرْتَبِ الْعَاقِلُ فِي أَنَّ هَذِهِ الْأُمُورَ الْحَاجِيَّةَ فُرُوعٌ دَائِرَةٌ حَوْلَ الْأُمُورِ الضَّرُورِيَّةِ، وَهَكَذَا الْحُكْمُ فِي التَّحْسِينِيَّةِ، لِأَنَّهَا تُكْمِلُ مَا هُوَ حَاجِيٌّ أَوْ ضَرُورِيٌّ، فَإِذَا كَمَّلَتْ مَا هُوَ ضَرُورِيٌّ، فَظَاهِرٌ، وَإِذَا كَمَّلَتْ مَا هُوَ حَاجِيٌّ، فَالْحَاجِيُّ مُكَمِّلٌ لِلضَّرُورِيِّ، وَالْمُكَمِّلُ لِلْمُكَمِّلِ مُكَمِّلٌ، فَالتَّحْسِينِيَّةُ إِذًا كَالْفَرْعِ لِلْأَصْلِ الضَّرُورِيِّ وَمَبْنِيٌّ عَلَيْهِ[2]".

(1) الموافقات، 26/2.

(2) الموافقات، 33/2.

ويتأكد هذا بالنظر إلى ما كان قرره الغزالي بخصوص علاقة هذه المراتب ببعضها، فإنه أثبت أن "كل مناسبة يرجع حاصلها إلى رعاية مقصود- يقع ذلك المقصود في رتبة يشير العقل إلى حفظها، ولا يستغنى العقلاء عنها- فهو واقع في الرتبة القصوى في الظهور[1]".

وهذا يعني أن تحقيق المناط في القضايا المتعلقة بهذه المراتب الثلاث يقتضي أن تكون العلاقة بين الضروريات التي هي الأصل المكمَّل، وبين رتبتي الحاجيات والتحسينيات اللتين هما الفرع المكمِّل ملخصة فيما يلي:

- الأحكام الشرعية التي شرعت للضروريات آكد في الاعتبار من تلك التي شرعت لرتبتي الحاجيات والتحسينيات، وبالتالي فهي مقدمة عليهما. وكذلك الشأن في علاقة الحاجيات مع التحسينيات، والقاعدة في ذلك هو أن الضروري أصل للحاجي والتحسيني وهما بمنزلة المكملين له، فمتى روعيت أحكامهما وأدى ذلك إلى إبطال أصلهما بطلا، وهذا جار في العبادات والمعاملات...وهذا هو المعنى الذي يقصده الشاطبي بقوله: "كُلُّ تَكْمِلَةٍ فَلَهَا- مِنْ حَيْثُ هِيَ تَكْمِلَةٌ- شَرْطٌ، وَهُوَ: أَنْ لَا يَعُودَ اعْتِبَارُهَا عَلَى الْأَصْلِ

(1) شفاء الغليل، ص: 163.

بِالْإِبْطَالِ، وَذَلِكَ أَنَّ كُلَّ تَكْمِلَةٍ يُفْضِي اعْتِبَارُهَا إِلَى رَفْضِ أَصْلِهَا، فَلَا يَصِحُّ اشْتِرَاطُهَا عِنْدَ ذَلِكَ، لِوَجْهَيْنِ: أَحَدُهُمَا: أَنَّ فِي إِبْطَالِ الْأَصْلِ إِبْطَالَ التَّكْمِلَةِ، لِأَنَّ التَّكْمِلَةَ مَعَ مَا كَمَّلَتْهُ كَالصِّفَةِ مَعَ الْمَوْصُوفِ، فَإِذَا كَانَ اعْتِبَارُ الصِّفَةِ يُؤَدِّي إِلَى ارْتِفَاعِ الْمَوْصُوفِ، لَزِمَ مِنْ ذَلِكَ ارْتِفَاعُ الصِّفَةِ أَيْضًا، فَاعْتِبَارُ هَذِهِ التَّكْمِلَةِ عَلَى هَذَا الْوَجْهِ مُؤَدٍّ إِلَى عَدَمِ اعْتِبَارِهَا، وَهَذَا مُحَالٌ لَا يُتَصَوَّرُ، وَإِذَا لَمْ يُتَصَوَّرْ، لَمْ تُعْتَبَرِ التَّكْمِلَةُ، وَاعْتُبِرَ الْأَصْلُ مِنْ غَيْرِ مَزِيدٍ. وَالثَّانِي: أَنَّا لَوْ قَدَّرْنَا تَقْدِيرًا أَنَّ الْمَصْلَحَةَ التَّكْمِيلِيَّةَ تَحْصُلُ مَعَ فَوَاتِ الْمَصْلَحَةِ الْأَصْلِيَّةِ، لَكَانَ حُصُولُ الْأَصْلِيَّةِ أَوْلَى لِمَا بَيْنَهُمَا مِنَ التَّفَاوُتِ" - "كُلّ وَاحِدَةٍ مِنْ هَذِهِ الْمَرَاتِبِ لَمَّا كَانَتْ مُخْتَلِفَةً فِي تَأَكُّدِ الِاعْتِبَارِ، فَالضَّرُورِيَّاتُ آكَدُهَا، ثُمَّ تَلِيهَا الْحَاجِيَّاتُ وَالتَّحْسِينَاتُ، وَكَانَ مُرْتَبِطًا بَعْضُهَا بِبَعْضٍ، كَانَ فِي إِبْطَالِ الْأَخَفِّ جُرْأَةٌ عَلَى مَا هُوَ آكَدُ مِنْهُ، وَمَدْخَلٌ لِلْإِخْلَالِ بِهِ، فَصَارَ الْأَخَفُّ كَأَنَّهُ حِمًى لِلْآكَدِ، وَالرَّاتِعُ حَوْلَ الْحِمَى يُوشِكُ أَنْ يَقَعَ فِيهِ، فَالْمُخِلُّ بِمَا هُوَ مكمِّل كَالْمُخِلِّ بالمكمَّل مِنْ هَذَا الْوَجْهِ".

- لا كمالَ للضروري إلا بتابعيه الحاجي والتحسيني، فهما بمثابة السياج الذي وضعه الشرع لحمايته، وبهما تبقى الضروريات وبهما

يتحقق "كلي التيسير" و"كلي رفع الحرج" الثابتين بالنص والاستقراء، النافيين عن التكليف "لِبْسَةَ الْحَرَجِ وَالْعَنَتِ"، وبهما يتحقق معنى كون "الشَّرِيعَة جَارِيَة فِي التَّكْلِيفِ بِمُقْتَضَاهَا عَلَى الطَّرِيقِ الْوَسَطِ الْأَعْدَلِ، الْآخِذِ مِنَ الطَّرَفَيْنِ بِقِسْطٍ لَا مَيْلَ فِيهِ، الدَّاخِلِ تَحْتَ كَسْبِ الْعَبْدِ مِنْ غَيْرِ مَشَقَّةٍ عَلَيْهِ وَلَا انْحِلَالٍ، بَلْ هُوَ تَكْلِيفٌ جارٍ عَلَى مُوَازَنَةٍ تَقْتَضِي فِي جَمِيعِ الْمُكَلَّفِينَ غَايَةَ الِاعْتِدَالِ".

" كُل حَاجِيّ وَتَحْسِينِيّ إِنَّمَا هُوَ خَادِمٌ لِلْأَصْلِ الضَّرُورِيِّ وَمُؤْنسٌ بِهِ، وَمُحَسِّنٌ لِصُورَتِهِ الْخَاصَّةِ، إِمَّا مُقَدِّمَةً لَهُ، أَوْ مُقَارِنًا، أَوْ تابِعًا، وَعَلَى كُلِّ تَقْدِيرٍ، فَهُوَ يَدُورُ بِالْخِدْمَةِ حَوَالَيْهِ، فَهُوَ أَحْرَى أَنْ يُتَأَدَّى بِهِ الضَّرُورِيُّ عَلَى أَحْسَنِ حَالَاتِهِ".

- تشريع الحاجيات يخرج المكلف من دائرة اللوم وعدم العذر، ويجعله قادرا على القيام بالأعمال التي كُلِّفَها دون أن يقطعه عمل عن عمل آخر، فيقوم بحق الله، ثم بحق نفسه وأهله.

- "كُلَّ وَاحِدَةٍ مِنْ هَذِهِ الْمَرَاتِبِ لَمَّا كَانَتْ مُخْتَلِفَةً فِي تَأَكُّدِ الِاعْتِبَارِ، فَالضَّرُورِيَّاتُ آكَدُهَا، ثُمَّ تَلِيهَا الْحَاجِيَّاتُ وَالتَّحْسِينَاتُ، وَكَانَ مُرْتَبِطًا بَعْضُهَا

بِبَعْضٍ، كَانَ فِي إِبْطَالِ الْأَخَفِّ جُرْأَةٌ عَلَى مَا هُوَ آكَدُ مِنْهُ، وَمَدْخَلٌ لِلْإِخْلَالِ بِهِ، فَصَارَ الْأَخَفُّ كَأَنَّهُ حِمًى لِلْآكَدِ، وَالرَّاتِعُ حَوْلَ الْحِمَى يُوشِكُ أَنْ يَقَعَ فِيهِ، فَالْمُخِلُّ بِمَا هُوَ مكمّل كَالْمُخِلِّ بالمكمَّل مِنْ هَذَا الْوَجْهِ[1]".

- اختلال الضروري يلزم عنه اختلال الحاجي والتحسيني بإطلاق، لأنه أصلهما، وهما عنه فرع، فيختلان باختلاله.
- اختلال الحاجي والتحسيني أو أحدهما بإطلاق لا يلزم منه اختلال الضروري.
- قد يلزم من اختلال التحسيني بإطلاق أو الحاجي بإطلاق اختلال الضروري بوجه ما[2].

## البعد الأصولي للتصنيف الشاطبي:

وفي هذا الذي ذكرناه كفاية لبيان الذي نرجوه من تأكيد الصبغة الأصولية لتصنيف المقاصد عند الشاطبي، ومن توظيف الاستقراء الأصولي في تأكيد مراداته من استخلاص قطعية أصول الفقه بناء على قوله: " وَأُصُولُ الْفِقْهِ إِنَّمَا مَعْنَاهَا اسْتِقْرَاءُ كُلِّيَّاتِ الْأَدِلَّةِ، حَتَّى تَكُونَ عِنْدَ الْمُجْتَهِدِ

(1) الموافقات، 38/2.

(2) الموافقات، 31/2.

نُصْبَ عَيْنٍ وَعِنْدَ الطَّالِبِ سَهْلَةُ الْمُلْتَمَسِ[1]" .

كانت ثنائية مقاصد الشارع، ومقاصد المكلف، الأرضية التي تأسست عليها الصبغة الأصولية للرؤية المقاصدية الشاطبية، إذ عليهما تفرعت كل التقسيمات في علاقتها بمباحث أصول الفقه، وخاصة ما تعلق منها بمسألة حظ المكلف التي رأينا، والتي ربط بها مفهوم "المباح" الذي خصه بالتحليل والتنظير بمساحة واسعة دون سائر درجات الحكم التكليفي؛ لأنه إذا كان المباح هو " مَا خُيِّرَ فِيهِ بَيْنَ الْفِعْلِ وَالتَّرْكِ، بِحَيْثُ لَا يُقْصَدُ فِيهِ مِنْ جِهَةِ الشَّرْعِ إِقْدَامٌ وَلَا إِحْجَامٌ؛ فَهُوَ إِذًا مِنْ هَذَا الْوَجْهِ لَا يَتَرَتَّبُ عَلَيْهِ أَمْرٌ ضَرُورِيٌّ فِي الْفِعْلِ أَوْ فِي التَّرْكِ، وَلَا حَاجِيٌّ، وَلَا تَكْمِيلِيٌّ، مِنْ حَيْثُ هُوَ جُزْئِيٌّ؛ فَهُوَ رَاجِعٌ إِلَى نَيْلِ حَظٍّ عَاجِلٍ خَاصَّةً، وَكَذَلِكَ الْمُبَاحُ الَّذِي يُقَالُ: «لَا حَرَجَ فِيهِ» أَوْلَى أَنْ يَكُونَ رَاجِعًا إِلَى الْحَظِّ، وَأَيْضًا؛ فَالْأَمْرُ وَالنَّهْيُ رَاجِعَانِ إِلَى حِفْظِ مَا هُوَ ضَرُورِيٌّ أَوْ حَاجِيٌّ، أَوْ تَكْمِيلِيٌّ، وَكُلُّ وَاحِدٍ مِنْهَا قَدْ فُهِمَ مِنَ الشَّارِعِ قَصْدُهُ إِلَيْهِ، فَمَا خَرَجَ عَنْ ذَلِكَ؛ فَهُوَ مُجَرَّدُ نَيْلِ حَظٍّ، وَقَضَاءِ وَطَرٍ[2]"، وقد قاده هذا إلى أن يبين أن الاحتياط وسد الذرائع في مقاصد المكلفين مرده إلا تكملة المقاصد الضرورية والحاجية والتحسينية، وهذا بالطبع راجع إلى قاعدة ارتباط الأصل بالفرع، أي: وجوب موافقة

(1) الاعتصام، 25/1.

(2) الموافقات، 233/1

مقاصد المكلفين لمقاصد الشارع.

من هذا المنطلق كان الحكم الشرعي قطب الرحى عند الشاطبي في تأصيل المقاصد، ملتزما شعاره في المقدمة الرابعة من الموافقات "كُلُّ مَسْأَلَةٍ مَرْسُومَةٍ فِي أُصُولِ الْفِقْهِ لَا يَنْبَنِي عَلَيْهَا فُرُوعٌ فِقْهِيَّةٌ، أَوْ آدَابٌ شَرْعِيَّةٌ، أَوْ لَا تَكُونُ عَوْنًا فِي ذَلِكَ؛ فَوَضْعُهَا فِي أُصُولِ الْفِقْهِ عَارِيَةٌ[1]"، حيث لاحظت أنه ابتغى له سببا إلى كل رتبة من مراتب الحكم التكليفي، ثم أتبع سببا آخر إلى الحكم الوضعي بنى فيه على ما تقريرات الغزالي في أصول الفقه، وما قعد له العز بن عبد السلام من ربط الشروط بالمشروطات من حيث تكملة ما يترتب على المشروط من الحِكم، فأثبت أن "الْأَحْكَام الْخَمْسَة إِنَّمَا تَتَعَلَّقُ بِالْأَفْعَال[2]ِ، وَالتُّرُوك بِالْمَقَاصِدِ، فَإِذَا عَرِيَتْ عَنِ الْمَقَاصِدِ؛ لَمْ تَتَعَلَّقْ بِهَا"، و"أَنَّ مُجَرَّدَ الْأَعْمَالِ مِنْ حَيْثُ هِيَ مَحْسُوسَةٌ فَقَطُّ غَيْرُ مُعْتَبَرَةٍ شَرْعًا عَلَى حَالٍ؛ إِلَّا مَا قَامَ الدَّلِيلُ عَلَى اعْتِبَارِهِ فِي بَابِ خِطَابِ الْوَضْعِ خَاصَّةً، أَمَّا فِي غَيْرِ ذَلِكَ؛ فَالْقَاعِدَةُ مُسْتَمِرَّةٌ، وَإِذَا لَمْ تَكُنْ مُعْتَبَرَةً حَتَّى تَقْتَرِنَ بِهَا الْمَقَاصِدُ؛ كَانَ مُجَرَّدُهَا فِي الشَّرْعِ بِمَثَابَةِ حَرَكَاتِ الْعَجْمَاوَاتِ وَالْجَمَادَاتِ، وَالْأَحْكَامُ الْخَمْسَةُ لَا تَتَعَلَّقُ بِهَا عَقْلًا وَلَا سَمْعًا؛ فَكَذَلِكَ مَا كَانَ مِثْلَهَا[3]"

(1) الموافقات، 37/1.

(2) الموافقات، 234/1.

(3) الموافقات، 235/1.

ثم لما ساوى بين الصدفين، صدفِ الإفراط وصدف التفريط، أفرغ زبر حديد المقاصد لتكون سدا بين الغلو والتحلل، ولتكون صرحا ممردا للمنحى الوسط الأعدل في التعامل مع الشريعة بميزان المصالح والمفاسد ورُتَبِها، ووزن الأدلة، وإقامة التوازن بين منظومة الأوامر والنواهي ومنظومة المصالح والمفاسد، والربط المحكم بين الأسباب ومسبباتها ضمن خط السير بين مقاصد الشارع وبين مقاصد المكلف، وبميزان الحال والمآل، وتعميق الاجتهاد بتحقيق المناط، مع ما لكل ذلك من أثر في إقامة العلاقة بين الضروري والحاجي والتحسيني، وربط الكليات بالجزئيات، ومعرفة متى يُعمل مقتضى الدليل ومتى لا يتم الخروج في النظر عن مقتضاه...

وختاما، فإن حصر الشاطبي دوائر مقاصد الشريعة في المراتب الثلاث، وحصر الضروريات في الخمس، وإن كان فيه على نهج سلفه من الأئمة، إلا أنه كان أكثر عمقا في النظرة الشمولية للشريعة، وحبكا لنظرية التعامل مع مآخذ الأدلة وموارد ومواقع ووسائل الأحكام، ومنهج اعتبار المقاصد ومراعاة مراتب الأوامر والنواهي، واعتبار العلل في الكشف عن المقاصد.

قضيتان مؤثرتان في تصنيف المقاصد التشريعية المنتجة:

قال شيخنا حفظه الله: "قد يكون من المناسب أن نضيف قضيتين لهما تأثيرهما في تصنيف المقاصد التشريعية المنتجة، وهما:

أولا: معيار الانتماء إلى المقصد الضروري.

ثانيا: تذبذب الانتماء لبعض القضايا بينه وبين الحاجي".

مشاهد من المقاصد، ص: 153

رأيت أن مسألة تصنيف المقاصد ليست مسألة ترف فكري، وإنما ترجع إلى البحث عن تصنيف ينضبط به وصف المقاصد بالإنتاجية التشريعية، لذلك فهاتان القضيتان اللتان يطرحهما شيخنا هما من الأهمية بمكان في التصنيف، بل إنها من بين أهم أسباب الاختلاف في تصنيف المقاصد ضمن رتبها الثلاث، فنحن إن كنا نقبل -تجوزا- سهولة الأمر في التحسينيات رغم أنها تتخللها الأحكام الخمسة، فإننا لا بد أن نقر أن هذا الأمر عسير في رتبتي الضروريات والحاجيات، والصيغة التي صاغ بها الشيخ عنواني القضيتين تجلي ذلك بوضوح.

### أولا- معيار الانتماء إلى المقصد الضروري:

يؤكد شيخنا أن وجود الضروريات أمر لا اختلاف فيه بين العلماء، لكن الإشكال في الأفراد الداخلة تحت عموم مسمى الضروريات، فهناك اضطراب لأقوال العلماء في المسألة، وعلى هذا يكون السؤال هو:، بأي اعتبار يمكن أن نعتبر هذا الفرد أو ذاك ضمن مرتبة الضروريات؟ وقد

اختار الشيخ معايير أربعة ظهر له أنها الأساس الذي قامت عليه عملية التصنيف هذه.

1 - "أحيانا يعللون الكليات الخمس بأن الشارع وضع لها الحدود".

مشاهد من المقاصد، ص: 154

هذه إشارة إلى ما قرره الجويني الذي يمكن عَدُّه مؤسسا لنظرية جانبي الإيجاب والعدم المتعلقين بالكليات الخمس، حيث يرى أن المأمور به خاص بالتحصيل ومتعلق بالعقائد والعبادات، بينما المنهي عنه متعلق بالاستبقاء والحفظ من جهة العدم بتشريع الزواجر والعقوبات[1].

وبعده الغزالي على وجه الخصوص، حيث كان الغزالي أساسا لمن جاء بعده من الرازي إلى الآمدي الذي قرر أن تلك الخمس إنما كانت كذلك "نَظَرًا إِلَى الْوَاقِعِ وَالْعِلْمِ بِانْتِفَاءِ مَقْصَدٍ ضَرُورِيٍّ خَارِجٍ عَنْهَا فِي الْعَادَةِ"[2]، مرورا بالقرافي والطوفي، وكلهم نصوا - كما الغزالي- على أن كل ضروري منها حُفِظ بحد من الحدود الشرعية، فكان بناؤهم الضروريَّ على هذا الاعتبار، وهو الذي تجده في كتب الفقه غالبا، وإليه ذهب الشاطبي ولكن ليس

(1) البرهان، 655/2، الفقرة: 1179

(2) الإحكام في أصول الأحكام، 274/3.

من باب التقرير في قوله: "المفهوم من وضع الشارع أن الطاعة أو المعصية تعظم بحسب عظم المصلحة أو المفسدة الناشئة منها، وقد عُلم من الشريعة أن أعظم المصالح جريانُ الأمور الضرورية الخمسة المعتبرة في كل ملة، وأن أعظم المفاسد ما يكرُّ بالإخلال عليها، والدليل على ذلك ما جاء من الوعيد على الإخلال بها كما في الكفر وقتل النفس وما يرجع إليه، والزنا، والسرقة، وشرب الخمر، وما يرجع إلى ذلك مما وُضع له حد أو وعيد، بخلاف ما كان راجعا إلى حاجي أو تكميلي، فإنه لم يختص بوعيد في نفسه، ولا بحد معلوم يخصه، فإن كان كذلك فهو راجع إلى أمر ضروري، والاستقراء يبين ذلك[1]..."، وإلا فإننا نجد الشاطبي يُعير الضروريات بمعيار الحفظ من خلال أمرين: أحدها: ما يقيم أركانها ويثبت قواعدها، وذلك عبارة عن مراعاتها من جانب الوجود. والثاني: ما يدرُأ عنها الاختلال الواقع أو المتوقع فيها، وذلك عبارة عن مراعاتها من جانب العدم.

2 - "وأحيانا يعللونها بكونها عُلِمت من الدين بالضرورة كما أشار إليه الشوكاني".

مشاهد من المقاصد، ص: 154

(1) الموافقات، 2/511.

وهذا في سياق حديث الشوكاني عن "المسائل الشرعية"، وبيان أنها قسمان، الأول: ما كان منها قطعيا. والثاني: التي لا قاطع فيها. والأول معلوم بالضرورة أنه من الدين "كَوُجُوبِ الصَّلَوَاتِ الْخَمْسِ، وَصَوْمِ رَمَضَانَ، وَتَحْرِيمِ الزِّنَا، وَالْخَمْرِ.[1].." .

3 - "وأحيانا لأنها ضرورة لمصالح العباد وانتظام المجتمع كما أشار إليه الطوفي وغيره".

مشاهد من المقاصد، ص: 154

بناء على ما ذهب إليه الطوفي في شرح مختصر الروضة، حيث اعتبر أن الواقع في رتبة الضروريات " هُوَ مِنْ ضَرُورَاتِ سِيَاسَةِ الْعَالَمِ وَبَقَائِهِ وَانْتِظَامِ أَحْوَالِهِ، « وَهُوَ مَا عُرِفَ الْتِفَاتُ الشَّرْعِ إِلَيْهِ « وَالْعِنَايَةُ بِهِ كَالضَّرُورِيَّاتِ الْخَمْسِ.[2].." . وهو نفس المعنى الذي رأيته في تعريف الجويني والغزالي، وأكده الشاطبي بقوله: "الْمَصَالِحِ وَالْمَفَاسِدِ ضَرْبَانِ: أَحَدُهُمَا: مَا بِهِ صَلَاحُ الْعَالَمِ أَوْ فَسَادِهِ، كَإِحْيَاءِ النَّفْسِ فِي الْمَصَالِحِ، وَقَتْلِهَا فِي الْمَفَاسِدِ. وَالثَّانِي: مَا بِهِ كَمَالُ ذَلِكَ الصَّلَاحِ أَوْ ذَلِكَ الْفَسَادِ، وَهَذَا الثَّانِي لَيْسَ فِي مَرْتَبَةٍ وَاحِدَةٍ، بَلْ هُوَ عَلَى مَرَاتِبَ، وَكَذَلِكَ الْأَوَّلُ عَلَى مَرَاتِبَ أَيْضًا.[3].." .

---

(1) إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول، 231/2.

(2) شرح مختصر الروضة، 209/3.

(3) الموافقات، 511/2

4 - "وهو ضروري لقوة المصلحة المستجلبة، كما يشير العز بن عبد السلام:"طلب الشرع لتحصيل أعلى الطاعات كطلبه لتحصيل أدناها في الحد والحقيقة، كما أن طلبه لدفع أعظم المعاصي كطلبه لدفع أدناها إذ لا تفاوت بين طلب وطلب، وإنما التفاوت بين المطلوبات من جلب المصالح ودرء المفاسد"[1].

مشاهد من المقاصد، ص: 154

وفعل الإمام العز هذا منسجم مع المنحى الذي اختاره في كتابه "قواعد الأحكام في مصالح الأنام، فإنه رغم كونه قسم المقاصد إلى الضرورات والحاجات والتتمات والتكملات، إلا أنه لم يعتن بحدودها ورسومها، وقد رأيت في موازنات المقاصد رأيه هناك، ويتضح لك هذا أكثر بتأمل قوله: " وَعَلَى الْجُمْلَةِ فَمَصَالِحُ الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ ثَلَاثَةُ أَقْسَامٍ كُلُّ قِسْمٍ مِنْهَا فِي مَنَازِلَ مُتَفَاوِتَاتٍ. فَأَمَّا مَصَالِحُ الدُّنْيَا فَتَنْقَسِمُ إلَى الضَّرُورَاتِ وَالْحَاجَاتِ وَالتَّتِمَّاتِ وَالتَّكْمِلَاتِ. فَالضَّرُورَاتُ: كَالْمَآكِلِ وَالْمَشَارِبِ وَالْمَلَابِسِ وَالْمَسَاكِنِ وَالْمَنَاكِحِ وَالْمَرَاكِبِ الْجَوَالِبِ لِلْأَقْوَاتِ وَغَيْرِهَا مِمَّا تَمَسُّ إلَيْهِ الضَّرُورَاتُ، وَأَقَلُّ الْمُجْزِئُ مِنْ ذَلِكَ ضَرُورِيٌّ، وَمَا كَانَ فِي ذَلِكَ فِي أَعَلَى الْمَرَاتِبِ كَالْمَآكِلِ الطَّيِّبَاتِ وَالْمَلَابِسِ النَّاعِمَاتِ، وَالْغُرَفِ الْعَالِيَاتِ، وَالْقُصُورِ الْوَاسِعَاتِ،

(1) قواعد الأحكام في مصالح الأنام، 22/1.

وَالْمَرَاكِبِ النَّفِيسَاتِ وَنِكَاحِ الْحِسْنَاوَاتِ، وَالسَّرَارِي الْفَائِقَاتِ، فَهُوَ مِنْ التَّتِمَّاتِ وَالتَّكْمِلَاتِ، وَمَا تَوَسَّطَ بَيْنَهُمَا فَهُوَ مِنْ الْحَاجَاتِ.

وَأَمَّا مَصَالِحُ الْآخِرَةِ فَفِعْلُ الْوَاجِبَاتِ وَاجْتِنَابُ الْمُحَرَّمَاتِ مِنْ الضَّرُورِيَّاتِ، وَفِعْلُ السُّنَنِ الْمُؤَكَّدَاتِ الْفَاضِلَاتِ مِنْ الْحَاجَاتِ، وَمَا عَدَا ذَلِكَ مِنْ الْمَنْدُوبَاتِ التَّابِعَةِ لِلْفَرَائِضِ وَالْمُسْتَقِلَّات فَهِيَ مِنْ التَّتِمَّاتِ وَالتَّكْمِلَاتِ. وَفَاضِلُ كُلِّ قِسْمٍ مِنْ الْأَقْسَامِ الثَّلَاثَةِ مُقَدَّمٌ عَلَى مَفْضُولِهِ، فَيُقَدَّمُ مَا اشْتَدَّتْ الضَّرُورَةُ إلَيْهِ عَلَى مَا مَسَّتْ الْحَاجَةُ إلَيْهِ[1]".

ب - تذبذب الانتماء لبعض القضايا بين الضروري والحاجي:

إن مسألة تصنيف المقاصد ليست قضية مزاجية، أو مجرد مسألة إجرائية تقنية كما قد يتصورها البعض، بل هي مسألة قد فرضت نفسها على الدرس الأصولي، وكان حضورها قويا، سواء تم تناولها بالتسمية، أم حضرت ضمنيا في التنظير أو الجدل، وهذا أيضا له ارتباط بمبدأ "ضبط الشرع وانضباط الاستنباط"، وهذا الضبط والانضباط اختلفت معاييره من إمام إلى آخر، تبعا لرؤيته الأصولية التي انطلق منها، ومرجعيته المذهبية والعقدية، لكن هذا الاختلاف لم يمنع من أن تكون هناك جوانب اتفاق كبير في الأبعاد الكبرى لتصنيف المقاصد.

(1) قواعد الأحكام في مصالح الأنام، 71/2.

ومن تتبع عبارات الأئمة في الموضع، سيجد كثيرا منهم لم يستقم له موقف في تحديد الضروريات، فمرة يقف بها عند الخمس، ومرة يزيد عليها، ومرة يضيف ضروريا، ثم بعد ذلك في موضع آخر نجده ينزل بهذا المقصد إلى مرتبة أقل، وهذا اضطراب بيِّنٌ مرده ليس إلى مقصدية المقصد في حد ذاته ما دام منتميا إلى واحدة من المراتب الثلاث التي اعتبر الشاطبي أنها قطعيات الشرع التي لا كلي فوقها، وإنما مرده إلى تصنيف مقصد ما ضمن رتبة الضروريات على وجه يبقى محتملا لأن لا يكون كذلك، أو تصنيفه إلى حاجي مع وجود ما يؤشر على أنه تتوفر فيه شروط الضروريات وأوصافها التي وضعها العلماء، ولهذا فمن المنطقي أن يكون عنوان القضية متعلقا بتذبذب الانتماء بين الضروري والحاجي.

قال شيخنا: "لقد نشأ عن هذا الاضطراب في حصر الضرورات ثلاثة أمور:

**أولها:** اختلافهم في موقع بعض القضايا هل هي من باب الضرورات أو الحاجات...

**الأمر الثاني:** إحداثهم للتتمة وهي الملحق بكل مقصد ليكون في مرتبته بشرط ألا يبطله...

**الأمر الثالث:** اعتراف بعضهم بعدم انحصار الضروري وتداخل

المقاصد".

مشاهد من المقاصد، ص: 155-157

أولا- الاختلاف في تصنيف المقصد بين الضروري والحاجي:

معيارية تصنيف المقصد كما رأيت تقوم على أدلته النصية المستقرأة من الكتاب والسنة والإجماع، وعلى ما زكاه الشرع مما لا يجوز أن تنفك عنه عقول العقلاء أو ألا تلتفت وتشير إليه[1] من المعاني التي أدركتها بحسب ما سرحها الشرع فلبَّت من وراءٍ وراءٍ كما يقول الشاطبي[2]، وعلى ما لاحظه الشرع واقتضته العوائد في الموجودات الكلية في واقع الناس[3].

وإذا كانوا يتفقون مبدئيا على أن من شروط التقصيد أن يكون المقصد الضروري كليا وقطعيا ومطردا معللا به مؤثرا ومناسبا في النظر العقلي كما يقول الطوفي، مؤثرا في مناطات أحكامه أو مناسبا لها، فإنه وبناء على المعايير السالفة الذكر كان الاختلاف في تصنيف المقصد في الرتبة.

لكن الذي يهمنا هنا ليس هو استعادة ما قيل في الموضوع، وإنما همنا الإجابة على سؤال: هل لهذا التذبذب تأثير على النظر الفقهي؟ بمعنى

(1) شفاء الغليل، ص:164، الموافقات، 524/2

(2) الاعتصام، 845/2.

(3) الموافقات، 483/2.

بهذا حين ينقل كلاما لأحد العلماء الشارحين لأحد أهم كتب الأصول المتأخرة، ونقصد به كتاب الآيات البينات على شرح الجلال المحلي لجمع جوامع السبكي، إذ نجده يقول: "واستشكل العبادي في الآيات البينات جعل حفظ المال من الضروري، والبيع من الحاجي مع أن ضرورية المال إنما هي لتوقف البنية عليه، وحينئذ فأي فرق بين المال الذي في يده، والمال الذي يراد تحصيله بالبيع، ولِمَ كان حفظ الأول ضروريا دون الثاني مع التوقف على كل منهما".

وعلى ذلك نقيس تذبذب العرض واختلافهم فيه بين كونه ضروريا وبين كونه حاجيا، فأكثرهم أنه ليس من الضروريات، ونسوق إليك مثالا للتذبذب فيه نموذجين:

**الأول**: للقرافي المالكي، حيث يقول: "الكليات الخمس، وهي: النفس والأديان والأنساب والعقول والأموال، وقيل الأعراض[1]". وإذ يقول: "واختلف العلماء في عددها، فبعضهم يقول: الأديان عوض الأعراض، وبعضهم يذكر الأعراض ولا يذكر الأديان، وفي التحقيق: الكل متفق على تحريمه[2]". فانظر إليه وهو يقول عن الأعراض: "وقيل..."، ثم انظر وهو يقول: "الكل متفق على تحريمه".

(1) شرح تنقيح الفصول، ص: 391

(2) نفسه، ص: 392.

**الثاني**: للزركشي الشافعي في تشنيف المسامع على جمع الجوامع لما قال: "وقد زاد بعض المتأخرين سادسا وهو حفظ العرض..."، ولما قال: "وما من مصنف في الشرعيات إلا وفيه تحريم الأعراض، وهو أمر معلوم من الدين بالضرورة، وحفظه الشرع بحد القذف. أما كونه من الكليات فشيء آخر يحتمل أن يجعل في رتبة الأموال فيكون في مرتبة أدنى الكليات، وإليه يشير عطف المصنف إليه بالواو دون الفاء، ويحتمل أن يجعل فيما دونها، فيكون من الملحق بها، والظاهر أن الأعراض تتفاوت فيها ما هو في الكليات، وهي الأنساب، وهي أرفع من الأموال، فإن حفظ النسب بتحريم الزنا تارة وبتحريم القذف المؤدي إلى الشك المؤذي في أنساب الخلق ونسبهم إلى أهلهم أخرى، وتحريم الأنساب مقدم على الأموال وفيها ما هو دونها وهو ما هو من الأعراض غير الأنساب[1]".

لنا الحق في التساؤل: هل كان علماء المسلمين وهم في خضم معترك التنظير أصوليا ومقصديا واعين بأهمية هذا التمييز؟ أم إن الأمر عندهم كان تبعيا أو مسألة ثانوية، بحيث يغني عنه فقط التصور القريب للضروري أو الحاجي أو التحسيني؟ أم هو موكول إلى جودة القرائح المقرونة بالتوفيق حسب تعبير الجويني؟

(1) تشنيف المسامع، 292/3

التساؤل يجد مشروعيته في أنهم لم يُحكموا شروط التصنيف وضوابطه، بل عباراتهم فيه فضفاضة، وأحيانا مترددة، وأحيانا متناقضة، لأننا نجدهم يطلقون الضروري على الحاجي، والحاجي على الضروري، ولربما اعتبروا في الضروريات ما هو على توصيفهم في مرتبة التحسينيات، فهل هذا تساهل وتسامح منهم؟ أم تسليم ضمني بعدم إمكان وقوع التصنيف بضوابط قطعية تحسم ما هو في مرتبة الاضطرار، وما هو في مرتبة الاحتياج، وما هو في مرتبة التحسين، وحتى محاولة بعضهم -كالعز بن عبد السلام والشاطبي- وضع فواصل بين الضرورة والحاجة لا يشفي الغليل، لأنك إذا نظرت في حقيقة عملهم وجدتهم يجعلون الفرق الجوهري في المشقة ومستواها، فإنها إن كانت في أعلى الدرجات مفضية إلى الهلاك صنفوا ذلك ضمن الضروري، وإذا كان في أدناها دون خوف هلاك كان ضمن الحاجي، وهذا الضابط نفسه غير منضبط.

أمر آخر يؤكد هذا التذبذب، وهو ربط الرتبة المقصدية بمراتب الحكم التكليفي أحيانا، وأحيانا انفصام العلاقة بينهما كما عند الشاطبي، وهذا يعني أحد أمرين، أولهما: أن معيار التصنيف لم ينضج بعد عند الشاطبي، والثاني: أن الشاطبي لم يستوثق من المعايير التي على أساسها قرر أن الضروريات هي: "ما لا بد منها في قيام مصالح الدين والدنيا..."، فلم

يحسم مسألة الضبط هاته، وبالتالي نجده مرة يقرر أن الوعيد على الضروريات هو أساس التصنيف[1]، ومرة يقرر أن الضروري ما تعلق به الأمر أو النهي المشددان إيجابا أو تحريما، إذا بنيت الأعمال على المقاصد الأصلية التي لا حظ للمكلف فيها، "إِذِ الْمَقَاصِدُ الْأَصْلِيَّةُ دَائِرَةٌ عَلَى حُكْمِ الْوُجُوبِ، مِنْ حَيْثُ كَانَتْ حِفْظًا لِلْأُمُورِ الضَّرُورِيَّةِ فِي الدِّينِ المراعاةِ بِاتِّفَاقٍ، وَإِذَا كَانَتْ كَذَلِكَ صَارَتِ الْأَعْمَالُ الْخَارِجَةُ عَنِ الْحَظِّ دَائِرَةً عَلَى الْأُمُورِ الْعَامَّةِ، وَقَدْ تَقَدَّمَ أَنَّ غَيْرَ الْوَاجِبِ بِالْجُزْءِ يَصِيرُ وَاجِبًا بِالْكُلِّ، وَهَذَا عَامِلٌ بِالْكُلِّ فِيمَا هُوَ مَنْدُوبٌ بِالْجُزْءِ أَوْ مُبَاحٌ يَخْتَلُّ النظام باختلاله، فقد صار عاملا بالوجوب[2]

**"قال شيخنا حفظه الله:**

**"هذا يجعل الأمر غير محصور والمجال غير مغلق أمام ما قد يظهر أنه ضرورة حاقة يضطر الناس إليها، مما جعل بعض المقاصديين المعاصرين يضيفون الحرية والمساواة وغيرهما".**

**مشاهد من المقاصد، ص:154**

هذه الفقرة تلخص أحد أهم إشكالات الدرس المقصدي قديما وحديثا، فمن القديم نجد أن الاختلاف وقع في عدد الضروريات، بغض النظر عن

(1) الموافقات، 2/ 511.

(2) الموافقات، 2/339.

اتفاق سائر الملل على المحافظة عليها، وهذا معبر عنه في كتب المتقدمين، وقد مرت الإشارة إلى ما قاله الآمدي من ارتباط حصر الضروريات في الأنواع الخمسة بالواقع، وهو ما أكده أيضا بعض الأحناف بقولهم: "وحصر المقاصد في هذه ثابت بالنظر إلى الواقع وعادات الملل والشرائع بالاستقراء[1]" وانتبه هنا إلى كلمة "الحصر" التي استعملها الآمدي وهو يقسم المقاصد إلى ما هو أصل، وإلى ما هو ليس بأصل، ويقرر أن ما هو أصل محصور في الضروريات الخمس، وهو المعنى الذي ذهب إليه الشاطبي كذلك، فهو يفيد بأن باب الزيادة فوق هذه الخمس لا مجال لفتحه، ما دامت ثبت عددها باستقراء الواقع الإنساني، مع الاستناد على نصوص الحدود المتعلقة بهذه الخمس، وعلى هذا سار معظم الأصوليين على اختلاف مدارسهم، وعلى اختلاف بينهم في بعض المسميات كتسمية النسب أو البُضع أو الفرج محل تسمية النسل.

لكن لأن هذا الحصر ليس نصا، وإنما بنظر اجتهادي، لم يكن هذا ليمنع من جاء بعد الآمدي أن يرفض فكرة الحصر هذه؛ فقد وجدنا من جاء بعده جعلها ست ضروريات بإضافة العرض، وهذا ما تجده إشارة عند العز بن عبد السلام، وعند القرافي مع تردد في ذلك، والطوفي الحنبلي،

(1) التقرير والتحبير على تحرير الكمال بن الهمام، 3/144.

والسبكي الشافعي، ولهم في ذلك نصوص تشهد بذلك، وإن كان عليها اعتراضات فهي على كل حال استندوا إليها في تقرير مذهبهم في هذا السياق، ولكن دون أن يسعفونا بأي بيان لاستقامة نظام الحياة أو انخرامه باختلال ضروري العرض.

وعلى كل حال، إذا تأملنا الموقفين معا وجدنا أنهم لا يفيدوننا بضابط أقوى من ضابط النص على الحد في الكتاب أو السنة، مما يعني فسحة لدى اللاحقين في إضافة ضروريات أخرى متذرعين بنفس اعتبار استقامة نظام الحياة.

ولأن تطور الواقع الإنساني يفرض وقائع جديدة، فإنه يصلح هنا الاستدلال بكلام لشيخنا حفظه الله في كتاب "التنبيه" يدل على أن الوعي بالتطور والتغير مؤثر في بناء الكليات كشفا أو إلحاقا، حيث يقول: " إن النظر الكلي من شأنه أن يواجه الأزمات، ونحن بحاجة اليوم إلى نظر متين يربط العلاقة بين الكليات والجزئيات، وهي جزئيات تنتظر الإلحاق بكلي، أو استنتاج كلي جديد من تعاملات الزمان وإكراهات المكان والأوان، أو توضيح علاقة كلي كان غائما أو غائبا في ركام العصور وغابر الدهور، حتى لا تضيع مصالح معتبرة بكلي الشرع مقدمة على الجزئي في الرتبة والوضع[1]"

(1) تنبيه المراجع، ص: 31.

لهذا المعنى أكد شيخنا أن المجال غير مغلق للزيادة، ويتأكد هذا إذا توجهنا تلقاء الدارسين المعاصرين، حيث نجد أغلبيتهم تسبح في محاولات البحث عن تعليلات أو تبريرات لهذا التقسيم الثلاثي للمقاصد، أو التقسيم الخماسي أو السداسي للضروريات، وأقوى متمسك عندهم هو استقراء المتقدمين، وضمن هذه الأغلبية هناك من يرى أن هذا الاستقراء لم تعد نتيجته بتلك القوة السابقة في ظل متغيرات العصور، بل منهم من يرى أن نتيجة هذا الاستقراء حجَّرت واسعَ عملية التفكير والنظر الفقهيين، خاصة أن التقسيم الثلاثي أو الخماسي هو في حد ذاته يتصف بالعمومية وعدم الانضباط، ودليله اختلاف المتقدمين فيما يخرج منه وما يلج فيه.

غير أننا لو سلمنا مطلقا بما نجده عند الدارسين المعاصرين على اختلاف توجهاتهم وتوجيهاتهم لهذه الزيادات التي يقترحونها، كالعدل والحرية والمساواة، فإنه يتوجه عليهم نفس الانتقاد فيما يقترحونه من إضافات ومسميات بلغوا بها مستوى الكليات الاستقرائية، ولكنها تبقى -بحسب اصطلاح أهل المنطق- كليات مشككة سيالة لا تستوي في محالها ولا في أحوالها، واستقراؤها يحتاج إقامة البرهان عليه، إضافة إلى أنها تبقي الالتباس والإبهام الذي اشتكوا منها حاضرا فيما يقدمونه، خاصة في معرفة أفراد ما يندرج تحت هذه الكليات المستحدثة، والتي بعضها عند

التأمل موجود فعلا في الشريعة ويرجع بوجه أو بآخر إلى واحدة من الضروريات الخمس، مما يؤكد أن هذه الخمس ليست مسألة ظرفية، وإنما هي مرتبطة بثبات الشريعة وصلاحيتها لمتغيرات الزمان والمكان والإنسان، وما دام الأمر على هذا النحو، فإنه لا يتطلب أكثر من نظر اجتهادي لتكييف المعاني الكلية المستجدة التي تلوح لأهل عصر ما ضمن واحدة من هذه الضروريات أو الحاجيات أو التحسينيات[1].

وأيضا، إذا كنا قررنا أن الشيخ ابن بيه حفظه الله اعتنى بالمقاصد المولدة والمنتجة للأحكام، بحيث يكون ميزان الأصول الميزان الوحيد والمعيار الأكيد للتعامل مع الأدلة التفصيلية لتوليد أحكام جزئية[2]، فإننا يمكن أن نحمل قوله عن كون " الأمر غير محصور والمجال غير مغلق أمام ما قد يظهر أنه ضرورة حاقة يضطر الناس إليها" على أوصاف الشريعة وغاياتها العامة التي لا يخلو التشريع عن ملاحظتها، وعلى الحِكم غير الملحوظة في سائر أنواع الأحكام، ولكنها ملحوظة في أنواع كثيرة منها؛ لأن ذلك محمول على المقاصد الكلية.[3]

ما سبق يعني أن هذه الأنواع من المقاصد المضافة وإن كانت موجهات

(1) مشاهد من المقاصد، ص: 326.

(2) إثارات تجديدية، ص: 25.

(3) مشاهد من المقاصد، ص: 324.

وقوانين عامة، فإنها لا تنتج بشكل مباشر أحكاما جزئية، وتؤول في نهاية أمرها باعتبار الشمول والعموم إلى إحدى المراتب الثلاث بصورة من الصور.[1]

**ثانيا** - إحداث مكملات وتتمات المقاصد:

يقول الشيخ حفظه الله:

"ولكل من المراتب الثلاث الضروري والحاجي والتحسيني ملحق يلحق به في رتبته...".

مشاهد من المقاصد، ص: 156

هذا مبحث آخر له اعتباره في تفعيل المقاصد وتوليدها للأحكام الشرعية، وله أثره في الفقه، إذ غيابه أو تغييبه أو التسيب في إعماله يؤثر في المقاصد والكليات الثلاث، ويعود عليها سلبا، إذا ما أهمل رعي ضوابط العلاقة بين المقاصد ومكملاتها.[2]

إذن، السؤال الذي يفرض نفسه الآن هو: ما معنى كونها مكملات أو تتمات؟

---

(1) مشاهد من المقاصد، ص: 325.

(2) شفاء الغليل، ص: 161-162.

قال الغزالي رحمه الله: "فجميع المناسبات ترجع إلى رعاية المقاصد. إلا أن المقاصد تنقسم مراتبها: فمنها: ما يقع في محل الضرورات؛ ويلتحق بأذيالها ما هو تتمة وتكملة لها. ومنها: ما يقع في رتبة الحاجات؛ ويلتحق بأذيالها ما هو كالتتمة والتكملة لها. ومنها: ما يقع في رتبة التوسعة والتيسير الذي لا ترهق إليه ضرورة، ولا تمس إليه حاجة؛ ولكن تستفاد به رفاهية وسعة وسهولة، فيكون ذلك- أيضا - مقصودا في هذه الشريعة السمحة السهلة الحنيفية. ويتعلق بأذيالها ولواحقها ما هو في حكم التحسين والتتمة لها. فتصير الرفاهية مهيأة بتكميلاتها".

وقال الشاطبي رحمه الله: "كل مرتبة من هذه المراتب ينضم إليها ما هو كالتتمة والتكملة، مما لو فرضنا فقده لم يُخِل بحكمته الأصلية[1]".

فلاحظ وصف الغزالي: "متعلقة بأذيالها..."، وقول الشاطبي أنها مراتب تنضم إلى المقاصد الثلاث، وهو المعنى ذاته الذي نقله إلينا الشيخ بقوله: "ملحق يلحق به في رتبته"، وهذا يعني أن هذه المكملات مراتب ثلاث:

- مكمل الضروري، وهذه المرتبة هي مقاصد حقيقية مكملات

(1) الموافقات،24/2.

"تتردد على الضروريات تكملها[1]"، على اعتبار أن الحاجي مكمل للضروري، والتحسيني مكمل للحاجي، والحاجي والتحسيني كلاهما مكمل للضروري، " بِحَيْثُ تَرْتَفِعُ فِي الْقِيَامِ بها واكتسابها المشتقات، وَتَمِيلُ بِهِمْ فِيهَا إِلَى التَّوَسُّطِ وَالِاعْتِدَالِ فِي الْأُمُورِ، حَتَّى تَكُونَ جَارِيَةً عَلَى وَجْهٍ لَا يَمِيلُ إِلَى إِفْرَاطٍ وَلَا تَفْرِيطٍ"[2] .

- مكمل الحاجي، وهي التحسينيات ومكملاتها وتتماتها، التي تجعل تحقيق الحاجيات يتم على أكمل الوجوه وأحسنها.
- مكمل التحسيني، وهي الأحكام التكميلية المعينة على تحقيق التحسيني في أتم صوره صيانة للحاجي وإحقاقا للضروري.

لنرجع الآن إلى دقيقة في كلام الشاطبي، ونعني بها قوله: "...مما لو فرضنا فقده لم يُخِل بحكمته الأصلية"، ولنربطها بقول شيخنا "ليكون في مرتبته بشرط ألا يبطله[3]..."، هذا يعني مجموعة أمور منها:

- المكملات منضمة غير مستقلة بنفسها، وليست أصلا مقصود[4]

(1) الموافقات، 32/2.

(2)- نفسه.

(3) مشاهد من المقاصد، ص: 156.

(4) الإحكام في أصول الأحكام، للآمدي، 274/3

اومن ثم فالحاجيات والتحسينيات غير ذات استقلال، وإنما هي جارية مجرى التبع والتكملة.

- المكملات غير مؤثرة بنفسها في المكمَّلات، ولكنها تؤثر فيما يؤثر فيها، وهذا يعني أن المكمِّلات ما روعيت في الشرع إلا مبالغة في رعي المكمَّلات، لتتحقق على أكمل وجه وأتم مقصود.
- على فرض فقد المكمِّلات، فإن فقدها لا يؤثر على الحكمة الأصلية المقصودة من الحكم الشرعي، أي: أن المقصود الأصلي للشارع لا ينعدم، وبالتالي إذا فُقِد الخادم كلية لم يؤل ذلك إلى عدم المخدوم كلية.

إذا علمت هذا، فالسؤال هو: إذا كانت هذه هي سمات المكملات، فما الحكمة من تشريعها؟

الجواب تجده في سالف ما وقفت عليه في تقسيمات المقاصد التي من بينهما مقصد الامتثال، وهو ما تقوم عليه سعادة الدارين، " وَالسَّعَادَةُ كُلُّهَا فِي اتِّبَاعِ الشَّرِيعَةِ فِي كُلِّ وِرْدٍ وَصَدْرٍ، وَنَبْذِ الْهَوَى فِيمَا يُخَالِفُهَا؛ فَقَدْ قَالَ تَعَالَى فَمَنِ تَّبَعَ هُدَايَ فَلَا يَضِلُّ وَلَا يَشقَىٰ ١٢٣ طه [123]، أَيْ فَلَا يَضِلُّ فِي الدُّنْيَا عَنْ الصَّوَابِ وَلَا يَشْقَى فِي الْآخِرَةِ بِالْعَذَابِ[1]".

(1) قواعد الأحكام في مصالح الأنام، 19/1.

وإذا كانت الشريعة معللة بمصالح العباد في الدارين؛ فإن تلك المصالح لا تتحقق إلا من جهة ما أمر به الشرع، وقد جعل الشرع لهذا أحكاما مظهرة للمقصد الأصلي، ووسائل لحصوله وحفظه، وبالتالي "فَإِنَّ هَذِهِ التَّوَابِعَ مُؤَكِّدَةٌ لِلْمَقْصُودِ الْأَوَّلِ وَبَاعِثَةٌ عَلَيْهِ، وَمُقْتَضِيَةٌ لِلدَّوَامِ فِيهِ سِرًّا وَجَهْرًا[1]" لكنها "غير مقصودة لذاتها، بل لتحصيل غيرها على الوجه المطلوب، إذ بدونها قد لا يحصل المقصد، أو يحصل معرضاً للاختلال والانحلال[2]"، وبذلك تكون هذه المقاصد المكملة أو المتممة خادمة للأصل، مؤنسة به، محسنة لصورته كما يقول الشاطبي.[3]

الآن وقد وقفت على هذا العلاقات تحت عنوان القضية الفرعية المتعلقة بإحداث العلماء لتتمات المقاصد، وقبل ذلك رأيت تذبذب المقصد بين الضروري والحاجي، يحسن بسديد فهمك أن تطرح الأسئلة الآتية:

- إذا كان الأمر مشكلا في تصنيف المقصد بين الضروري والحاجي، أليس الأمر نفسه منطبقا على هذه المكملات، خاصة أنها متعلقة بالمراتب الثلاث؟

(1) الموافقات، 140/3.

(2) مقاصد الشريعة الإسلامية، لابن عاشور، ص:415.

(3) الموافقات، 42/2.

- ما هي معايير التمييز بين كل مرتبة من المقاصد وبين متمماتها؟
- ما هو فيصل التفرقة بين مكملات كل مرتبة وبين التي تليها؟
- إذا كان "مجموع الحاجيات والتحسينيات ينتهض أن يكون كل واحد منها كفرد من أفراد الضروريات[1]"، فما هي محددات الضروري الأصلي، والضروري المرتقي؟ وهذا ينطبق على الحاجي الأصلي والحاجي المرتقي، والتحسيني الأصلي والتحسيني المرتقي؟
- أليس من الممكن أن يتوهم المتصدي لترتيب وتصنيف المقاصد، فيقدم ما حقه التأخير، ويؤخر ما حقه التقديم؟ وإذا وقع ذلك وهو واقع بالفعل ما دام اجتهادا- فكيف سينعكس ذلك على النظر في النوازل التي تنزل بالناس؟ خاصة إذا تيقنا بمقولة الإمام العز بن عبد السلام: "وليس لأحد من المجتهدين أن يحيد عن ترتيب المصالح والمفاسد بتقديم مؤخَّرِها، ولا بتأخير مقدَّمها؛ لأنه على خلاف الغالب من تصرف الشرع، فيكون مخالف ذلك مخطئا غير مصيب".

إن كل هذه الأسئلة توحي بأن معاقد هذا الإشكال متفرعة ومتشعبة، بحيث يبنى لاحقها على سابقها، ويستتبع سابقُها ضرورةً لاحقَها، وهي أسئلة

(1) الموافقات، 41/2.

قلقة قلقا منهجيا ومعرفيا وليس قلقا إيمانيا متعلقا بدور وقيمة المقاصد؛ أي أنه قلقٌ متعلق بأثرها عملية تحقيق المناط التي هي صلب الاجتهاد فيما ينزل بالناس، وهو ما يحتاج بحسب العبارة الشاطبية إلى "مَسحة ملَكٍ"(على قلب المجتهد، والمفتي، والقاضي، والحاكم.)

ونحن لا نكاد نجد عند العلماء المتقدمين، أو عند الباحثين المعاصرين ما يمكن أن نعتبره بابا نلج منه لحل مقنع لمعاقد هذا الإشكال، ولعل ما يشفع لنا في هذا القول تقرير الإمام الرازي نفسه بقوله: "إن كل واحدة من هذه المراتب قد يقع فيه ما يظهر كونه من ذلك القسم، وقد يقع فيه ما لا يظهر كونه منه، بل يختلف ذلك بحسب اختلاف الظنون"

ويتأكد هذا عندنا بقول للشاطبي كنا ألمحنا إليه منذ قريب، وذلك إذ يؤكد أن "الْأَوَامِرَ فِي الشَّرِيعَةِ لَا تَجْرِي فِي التَّأْكِيدِ مَجْرًى وَاحِدًا، وَأَنَّهَا لَا تَدْخُلُ تَحْتَ قَصْدٍ وَاحِدٍ؛ فَإِنَّ الْأَوَامِرَ الْمُتَعَلِّقَةَ بِالْأُمُورِ الضَّرُورِيَّةِ لَيْسَتْ كَالْأَوَامِرِ الْمُتَعَلِّقَةِ بِالْأُمُورِ الْحَاجِيَّةِ وَلَا التَّحْسِينِيَّةِ، وَلَا الْأُمُورَ الْمُكَمِّلَةَ لِلضَّرُورِيَّاتِ كَالضَّرُورِيَّاتِ أَنْفُسِهَا، بَلْ بَيْنَهُمَا تَفَاوُتٌ مَعْلُومٌ، بَلِ الْأُمُورُ الضَّرُورِيَّةُ لَيْسَتْ فِي الطَّلَبِ عَلَى وزانٍ وَاحِدٍ؛ كَالطَّلَبِ الْمُتَعَلِّقِ بِأَصْلِ الدِّينِ لَيْسَ فِي التَّأْكِيدِ كَالنَّفْسِ وَلَا النَّفْسُ كَالْعَقْلِ، إِلَى سَائِرِ أَصْنَافِ الضَّرُورِيَّاتِ. وَالْحَاجِيَّاتُ كَذَلِكَ فَلَيْسَ الطَّلَبُ بِالنِّسْبَةِ إلى التمتعات المباحة الَّتِي لَا

مُعَارِضَ لَهَا كَالطَّلَبِ بِالنِّسْبَةِ إِلَى ما له معارض؛ كالتمتع بالذات الْمُبَاحَةِ مَعَ اسْتِعْمَالِ الْقَرْضِ، والسَّلم، وَالْمُسَاقَاةِ، وَأَشْبَاهِ ذَلِكَ، وَلَا أَيْضًا طَلَبُ هَذِهِ كَطَلَبِ الرُّخَصِ الَّتِي يَلْزَمُ فِي تَرْكِهَا حَرَجٌ عَلَى الْجُمْلَةِ، وَلَا طَلَبُ هَذِهِ كَطَلَبِ مَا يَلْزَمُ فِي تَرْكِهِ تَكْلِيفُ مَا لَا يُطَاقُ، وَكَذَلِكَ التَّحْسِينِيَّاتُ حَرْفًا بِحَرْفٍ"

لكن، وإن كنا قد عسر علينا أن نجد في كلام متقدمينا معايير واضحة وثابتة وصريحة للتمييز بين مراتب المقاصد الثلاث، وبالتبع بين مراتب المكملات، فإن هذا لا يعني أنه لا يحق لنا بذل الجهد في استخراج معايير مساعدة في هذا السياق، وقد بذل بعض الباحثين جهدا محمودا يمكن الاستئناس به، حيث ركز بعضهم على العقل وعامل الطبع الإنساني كما يرى الجويني في البرهان، والغزالي في الشفاء، والعز بن عبد السلام في القواعد، وبعضهم ركز على علاقة المراتب المقصدية بمراتب الحكم التكليفي كما هو مذهب القرافي في الفروق حيث يقرر أن درجة الحكم ترتبط بعظم المصلحة أو المفسدة.

وقد نعتبر الشاطبي نصيرا للقرافي في هذه النقطة حين يرى التساوي بين الأوامر في ذاتها، وبين النواهي في ذاتها، باعتبار أن ما يقتضيه لفظها متساو، فلا يحصل التفريق بينها إلا بالنظر إلى درجة المصلحة أو المفسدة... وإذا ما سلمنا بسلامة هذه المعايير في التمييز بين مراتب المقاصد المكمَّلة،

فإنه يلزمنا أن نجري الأمر ذاته على مكملاتها.

### شروط مكملات المقاصد:

يقول شيخنا حفظه الله:

"...الملحق بكل مقصد ليكون في مرتبته بشرط ألا يبطله".

مشاهد من المقاصد، ص: 156

كل من تناول موضوع مكملات المقاصد، وأقر بها جزءا من مباحث الدرس المقصدي، أحاطها بشروط توافرُها وتحققُها يضمن سلامة العلاقة بين المقاصد المكمِّلة وبين المقاصد المكمَّلة، وأدق العبارات في ذلك قول الشاطبي رحمه الله: "كُلُّ تَكْمِلَةٍ فَلَهَا مِنْ حَيْثُ هِيَ تَكْمِلَةٌ شَرْطٌ، وَهُوَ: أَنْ لَا يَعُودَ اعْتِبَارُهَا عَلَى الْأَصْلِ بِالْإِبْطَالِ، وَذَلِكَ أَنَّ كُلَّ تَكْمِلَةٍ يُفْضِي اعْتِبَارُهَا إِلَى رَفْضِ أَصْلِهَا، فَلَا يَصِحُّ اشْتِرَاطُهَا عِنْدَ ذَلِكَ..."، وهذا ما يثبت علاقة الجزء بالكل، فكما لا يجوز أن يعود الجزء على الكل بالإبطال، فكذلك الأمر ها هنا، وبهذا الاعتبار فإن التكميلات "إنما تراعى إذا لم يفض اعتبارها إلى إبطال المهمات. فإذا أفضى إلى ذلك، وجب الإعراض عن التتمة، تحصيلًا للأمر المهم. ولذلك نظائر من الشريعة..."، واعتبار المكملات الأصل فيه أنه من المناسبات، "إلا إذا هدمت القواعد الكليات، فيطرح

حينئذ التكميلي، حفظًا للكلي. أما إذا كان اعتبار التكميلي لا يخرم أمرًا ضروريًا، فاعتباره مناسب جلي".

**وتمثيلا لما سبق، تأمل ما يلي:**

- الطهارة، واستقبال القبلة، وستر العورة، وطهارة الثوب والمكان، والقيام في الصلاة، والجهر في محل الجهر، كلها مكملات للصلاة، لكن قد يتعذر على مكلف الإتيان بهذه المكملات كلا أو جزءا، فهل يلزمه الإتيان بها مع العجز عنها؟ قطعا لا، لأن التزام هذه الشروط إعنات مفض إلى إبطال أصل الصلاة بإطلاق، فكان إسقاط التكملة إتيانا بالأصل من غير مزيد كما قال الشاطبيوبذلك قدمت مصلحة حفظ الصلاة على مفسدة إسقاطها، رغم ما في الإتيان بالصلاة بغير مكملاتها من إخلال باستكمال شروط الوقوف بين يدي الله تعالى.
- استيفاء القصاص في الجنايات والجراحات مبني على التماثل في قدر الضرر وأدوات الجناية، وعلى هذا إذا تعذر التماثل، وكان تعذره مفضيا إلى إبطال أصل القصاص، سقط المكمِّل حفظا لمقصد تشريع القصاص الذي هو الأصل والأعظم في جلب المصلحة ودرء المفسدة، ومعنى هذا أنه "إِذَا كَانَ فَقْدُ الصِّفَةِ لَا

يَعُودُ بِفَقْدِ الْمَوْصُوفِ عَلَى الْإِطْلَاقِ -بِخِلَافِ الْعَكْسِ- كَانَ جَانِبُ الْمَوْصُوفِ أَقْوَى فِي الْوُجُودِ وَالْعَدَمِ، وَفِي الْمَصْلَحَةِ وَالْمَفْسَدَةِ"

- أصل البيع ضروري، ونفي الغرر فيه مكمل دفعا لما يتوقع من خصام ونزاع، إلا أن نفي جميع الغرر يضيق أبواب المعاملات، ويحسم جهات المعاوضات، والتكميلات إنما تراعى إذا لم يفض اعتبارها إلى إبطال المهمات، فإن أفضى إلى ذلك وجب الإعراض عن التتمة تحصيلا للأمر المهم، فوجب المسامحة في الأغرار التي لا انفكاك عنها مع يسارة ما يفوت.

هذا يعني أن المكملات تأخذ شرعيتها بما تقدمه في سبيل المحافظة على الضروريات تحصيلا واستبقاء، وبالتالي متى كان رعيها مفضيا إلى إعدام الضروريات أو الإضرار بها، كان حظ المكملات الإبطال، لا لكونها تبطل الأصل فقط، ولكن لأنه لا بقاء لها بدونه، إذ العلاقة بين المكمِّل والمكمَّل هي علاقة التابع بالمتبوع، والصفة بالموصوف، والفرع بالأصل، وهذا الذي يؤكد أهمية هذه المكملات، إذ لولا وجودها لوقع الإبطال في الأصل رأسا، فهي بمثابة السياج الحاف بالمراتب الثلاث يحميها من العوادي والصوارف.

لكن ينبغي استحضار أن الحديث هنا عن الظروف الاستثنائية، لا عن الأوضاع العادية للمكلف، ففي الوضع العادي يكون المكلف ملزما

بالإتيان بالأدنى حماية للأعلى، وإذا لم يأت به كلا أو جزءا لم تبرأ ذمته ولو أتى بالأصل على كمال صورته، "فَالْمُخِلُّ بِمَا هُوَ مكمِّل كَالْمُخِلِّ بالمكمَّل مِنْ هَذَا الْوَجْهِ"( )، وكما أن ترك النفل بإطلاق مفض إلى ترك الفرض أو الإخلال به على وجه ما، فكذلك هنا، لا يصح امتثال مكلف لأمر ونهي إلا بالإتيان بكل ما تعلق به من المكملات، على اعتبار أن كل مكمل هو بمنزلة فرد من أفراد المكمَّل.

**ثالثا**- القول بعدم انحصار الضروري وتداخل المقاصد

عدم انحصار الضروري:

هذه القضية داخلة في القضية الأولى، وهي ترجع إلى كون المقصد أحيانا يخضع لقاعدة العموم والخصوص، بحيث يكون ضروريا من وجه، وحاجيا من وجه آخر، ولهذا فيمكن أن نسميه بالحاجي الضروري؛ لأنه حاجي في أصله، ضروري في مآله، أو قل: إنه حاجي في ابتدائه، ضروري في انتهائه( )، وهو ما يقصده شيخنا حفظه الله بإيراده قول سيدي عبد الله العلوي في نشر البنود الذي جاء فيه: "قد يكون الحاجي في الأصل ضروريا كالإجارة لتربية الطفل، وبهذا يعلم عدم انحصار الضروري في المذكورات"

غير أنه ينبغي أن نفهم ما معنى "وبهذا يعلم عدم انحصار الضروري في المذكورات"، لأن تلقي النقل وتعديته وتعديه دون ربطه بما سبقه، أو

دون اقتضاء لما يستقيم به المعنى، يوقع في الوهم والخطأ في الفهم، ذلك أن الضروريات من حيث هي ضروريات مستقرأة هي خمس، فإنه لا يمتنع أن يلتحق بها حاجي يكون في أصله ضروريا.

فإن قلت: "كَيْفَ يَكُونُ الْحَاجِيُّ ضَرُورِيًّا مَعَ أَنَّ الْحَاجِيَّ قَسِيمُ الضَّرُورِيِّ؟" فإن حَاصِل الْجَوَابِ أَنَّ اتِّصَافَ الحاجي بِالضَّرُورَةِ هو بِحَسَبِ الْعُرُوضِ وَإلا فكَوْنُهُ حَاجِيًّا هو الْأَصْلُ، ومثال ذلك أن الإجارة في الوضع العادي مرتبتها الحاجيات، لكن لأنها قد تتعلق في بعض الصور العارضة بضروري تعلقا لا تنفك عنه صارت ضروريا، وهذا التعلق كأن تستأجر امرأة لإرضاع طفل أو تغذيته وتربيته، فالإجارة هنا تمليك منفعة فواتهُ لَوْ لَمْ تُشْرَعْ الْإِجَارَةُ مَظِنَّةٌ لِفَوَاتِ حِفْظِ نَفْسِ الطِّفْلِ فَهُوَ بِهَذَا الِاعْتِبَارِ ضَرُورِيٌّ.

وقد تعترض على هذا بأن إجارة الإرضاع والتربية قد يقوم مقامها التبرع، أو تستبدل بالجعالة بأن يقدر أجر الإرضاع دون مدته، فلا تكون الإجارة ضروريا. فالجواب: أن التَّبَرُّعَ نَادِرٌ، والْجُعَالَة غَيْرُ مَوْثُوقٍ بِتَحْصِيلِهَا الْمَقْصُودَ، فَانْدَفَعَ مَا يُقَالُ إنَّهُ قَدْ يَفُوتُ مِلْكُ الْمَنْفَعَةِ، وَلَا يَفُوتُ حِفْظُ نَفْسِ الطِّفْلِ بِأَنْ يُوجَدَ مُتَبَرِّعٌ أَوْ مَنْ يُرَبِّيهِ بِجُعْلٍ.

معنى التداخل هو "كون الشيئين بحيث يصدق أحدهما على بعض ما يصدق عليه الآخر سواء كان بينهما عموم وخصوص مطلقا أو من وجه"، أي أن بين الشيئين تمازجا بحيث لا يتمايزان عن بعضهما تمايزا تاما، ويكون لهما نفس الحكم، بعكس ما لو انفرد أحدهما عن الآخر حيث يستقل بحكمه.

من هذا المنطلق، كان إشكال تداخل المقاصد مؤثرا في الدرس المقصدي؛ لأن المباشَرة غير الواعية وغير المدركة لأبعاد علاقات أقسام المقاصد يزيد من مثارات الغلط، ويرفع احتمالات المزالق، ويضخم حجم خطورة التعامل مع المقاصد، خاصة إذا كان هذا التعامل مجردا عن منهجية أصول الفقه، وبعيدا عن أدواتها، وهو ما نجده عند فئة من الداعين لاستقلالية المقاصد باعتبارها أصبحت علما استكمل المبادئ العشرة التي ينبغي أن تتوفر في كل ما من شأنه أن يطلق عليه اسم عِلم، خاصة تلك الفئة التي حين تقعدها الأرداف وتعوزها النواقز تلجأ إلى إشهار "سلاح الكلي" في وجه كل انتقاد يعيب عليها التجرد من الآلة الأصولية.

نعم، النظر الكلي مطلوب، ولكن ضمن أي سياق؟ وبأي اعتبار؟

وبأي شروط ينبغي توافرها حتى نكون مطمئنين إلى أن عملنا سيكون على المنحى الأعدل الأوسط المقارب لمقصود الشرع؟ إذ كل تقصيد "لم يخرج على قواعد الشرع فليس بشيء" كما يقول القرافي، ولله در الإمام العز بن عبد السلام حين قال: "فما أحسن أحكامَ الشرع إذا أجريت على قواعدها، وما أخرج عن قواعده بغير مقتض لإخراج كان مخرجه حائدًا عن تصرف الإله ومقاصده"، وعلى ذلك قس من أدخل فيه ما ليس في قواعده بغير مقتض لإدخال، فإنه كذلك حائد عن تصرفات الإله ومقاصده، "وإذا لاحت الحقائق؛ فكن أسعد الناس بها وإن جفاها الأغمار!!".

ينضاف إلى هذا، أن الاختلاف في تقسيم المقاصد، وحصر أو توسيع الضروريات سيبقى حاضرا ما دامت الأغلبية تسلم أن هذه التصنيفات والتقسيمات ناتجة عن اجتهاد، وهو ما تولد عن مسألة تعريف المقاصد في حد ذاتها، إذن فلا بد من محتكمات، وهنا ستقف أمامنا قضية قطعية مقاصد الشريعة التي استند إليها البعض في دعوى استقلالية المقاصد عن أصول الفقه، فإننا إذا قصرت بنا النفقة، وتعسرت علينا سبل ضبط تصنيف المقاصد ومكملاتها على سبيل القطع، فلا أرجى عندنا في الموضوع من غلبة الظن "التي تعتبر ملاذ المجتهد، مردها إلى ما يطلع عليه من سر الصناعة المستوحى من تفاصيل الصورة، والبناء في أجزاء مركبه ومجمله وكليه..."، وهو ما يعيدنا إلى عملية "تأصيل المقاصد"، أي: تفعيلها ضمن

البيئة الأصولية التي تسمح للمجتهد بمساحة حركة ميسورة معينة على النظر.

## رؤية العلامة عبد الله بن بيه

**يقول شيخنا حفظه الله:**

**"وفي النهاية، فأنا أرى -والله سبحانه وتعالى أعلم وأحكم- أن الكلي الضروري أو الحاجي لا ينبغي حصرهما بالعد اكتفاء بتسويرهما بالحد...".**

**مشاهد من المقاصد، ص: 157**

هذه الفقرة من طلائع الموقف النهائي لشيخنا فيما يتعلق بمسألة تصنيف المقاصد والعلاقة بين أقسامها، مع التذكير بأن شيخنا مصنف ضمن فئة العلماء التي تقول إن الحصر في المقاصد غير مقطوع به لاعتبارات وقفت عليها آنفا. وهو هنا يحدد موازين تعامله مع الموضوع كما سيتبين لك عن قريب.

المقاصد بين العد والحد:

" الكلي الضروري أو الحاجي لا ينبغي حصرهما بالعد اكتفاء بتسويرهما بالحد...".

يتفق شيخنا مع الرؤية الشاطبية التي تعتبر الضروري والحاجي كليات، فهذا مسلم به عنده في هذا السياق، ومعنى الكلي مستقر عندنا فيما رأيناه في موضعه، وإذا كان الأمر على هذا النحو، وكان الشيخ ممن يبقي باب الزيادة في الضروريات مفتوحا، فإن هذا الإبقاء لا يرتبط بعدد ما هي عليه، وإنما يرتبط بالحد والتعريف الذي أعطي لها وتُلقي بالقبول الأغلبي عند العلماء مع الاختلاف بينهم في بعض العبارات، أو بعض التسميات أو الأوصاف، فيكون هذا الحد هو السور المحيط بكل مرتبة من الكليات بحيث لا يدخل فيها إلا ما كان موافقا لتعريفها وأوصافها وقوتها.

لكن، أيمكن أن يقف هذا الجزء من الكلام في وجه الانتقادات التي يمكن أن توجه إليه؟ وأدناها أن يقال: ما فائدة أن نكتفي بالحد، والحد في نهايته تعريف لقبي يخضع للنقد منطقيا؟

يقول شيخنا حفظه الله: "وهو حد لا يضع حاجزا لقبيا، وإنما يضع علامات..."

مشاهد من المقاصد، ص: 157

ربما يكون لهذا الانتقاد وغيره وجاهته، إذا وقفنا عند هذا الجزء، لكن إنصاف العلم يأبى الوقوف عند أنصاف الفهم، لهذا ترى أن شيخنا

يؤكد أنه ليس بغافل عن هذا الإشكال، يؤكد هذا أنه يعي أن إقامة الحد مقام العد سيكون موهما، ولن يقيم ضابطا اصطلاحيا دقيقا بين مراتب المقاصد، لذلك بين الغاية من هذه السبيل حتى تنتفي كل إمكانية لفهم أن الحد مقصود به معناه اللغوي الذي يحجز دخول دائرة الضروري والحاجي، لأن المقصود أن ذلك التسوير سيكون بمثابة الصوى والعلامات والمؤشرات المرشدة إلى الموازين التي توزن بها الأشياء حتى يمكن أن تسمى ضروريا أو حاجيا، فبهذا يمكن أن نضمن انسيابية التواصل بين منظومتي الضروري والحاجي.

موازين الضروري والحاجي:

**يقول شيخنا حفظه الله:**

**"...علامات تؤشر إلى وزن المصلحة، ووزن الدليل، وحالة المجتمع وظروفه...".**

**مشاهد من المقاصد، ص: 157**

يقدم الشيخ هنا ثلاثية يراها تفيد في إشكال تصنيف الضروري والحاجي، وتُخرِج من حرج مسألة التذبذب بينهما، ثلاثية طرفها الأول متعلق بموضوع المصلحة ومرتبة المقصد. والثاني، مجاله أصولي محض مرتبط

بصورة الدليل المثبت للحكم. وأما الثالث: فمرتبط بمحل التنزيل الذي هو واقع المكلفين.

### 1 - وزن المصلحة:

هذه الثلاثية ضابطة لتصنيف موضوع ما ضمن دائرة الضروري أو الحاجي، وهو أمر أكثر وضوحا في الضروريات. ومن المعلوم أن الأوامر والنواهي ليست على وزان واحد، ويلزم عن ذلك أن المأمورات والمنهيات كما تتعلق بالضروريات تتعلق أيضا بالحاجيات والتحسينيات، وهذا اللزوم له تعلق آخر بالقسم الثاني من المقاصد، أي: المقاصد التبعية التي ارتبطت بحظ المكلف لحفظ مقاصد الشارع مما لا حظ له فيه.

ومن ثم فإن ثبوت المقصدية، وطبيعة الواقع المحتف بالمكلف مما هو متعلق بالاقتضاء التبعي، يبنيان العلاقة المنطقية بين الضروريات، وهو ما ينطبق كذلك على الحاجيات والتحسينيات، خاصة وأنه كما اعتبرنا المقاصد التابعة وسائل للمقاصد الأصلية، فإنه هنا كذلك يطبق نفس المبدأ بجعل الحاجي وسيلة إلى الضروري، باعتبار أن الحاجي مرتبط بالمباحات والمندوبات.

وهنا لا بد أن تستحضر المقاصد الجزئية وما لها من أثر في معرفة

وزن الدليل، ووزن المصلحة، إذ من خلالها يمكن أن يتبين إن كان الدليل يفيد الوجوب أم الندب، وإن كان يفيد الحرمة أم الكراهة، وتتبين مرتبة المصلحة إن كانت تتعلق بالضروري أم بالحاجي أم بالتحسيني.

لهذا، نرى الشاطبي يربط الرخص ومخففات الشرع ورافعات الحرج بالحاجيات وسيلة حفاظا على الضروريات مقصدا وغاية، إذا كانت هذه الحاجيات مثبتة للضروريات ومحافظة عليها، وهذا ما دفعه إلى اعتبار المصالح المرسلة من باب الوسائل في هذه الرتبة كلما اقتربت من رتبة الضروري، وهو المعنى ذاته الملحوظ عنده في الاستحسان والذرائع وما يتعلق بها في تنظيره لقاعدة المآلات.

إن رتبة المقصدية القائمة على وزن المصلحة تتحقق بناء على:

- علاقة المقصد ببنية المكلفين، أي: ما لا يتصور صلاح نظامهم واستقامته إلا بوجوده تحصيلا واستبقاء، بحيث يكون المكلفون بمجموعهم وآحادهم في ضرورة (أصولية) إليها.
- النصوص الشرعية الموجهة المكلفين إلى ما هو كلي أو جزئي، أصلي أو تبعي متعلق بهذه المصلحة.
- أسباب المصلحة، فكلما كانت أسبابا مؤثرة في الحكم، بحيث تترك لها الواجبات، وتباح لها محرمات المقاصد ويرتفع بها النهي

المستقر في أعلى المراتب كلما كانت ضرورية.

- طبيعة ما يستباح له النهي، حيث إن الضروري يستباح له المحرم الأصلي والتبعي، عكس الحاجي.

- الاستمرارية والثبات، بحيث إن ما يستثنى من الأصل العام نصا، أو تعليلا، أو استحسانا، أو استصلاحا كالاستصناع وتضمين الصناع، إذا استدعاه الضروري كالسَّلم والإجارة فإنه يبقى مستمرا وثابتا.

### 2 - وزن الدليل:

المقصود بوزن الدليل وضوح دلالته، وثبوتُه. وعلى هذا فدليل الضروري لا تقوم في وجهه المصلحة الحاجية، لأسباب أهمها أن دليل الضروري مستقل بإفادة المعاني على قطع، مع انحسام جهات التأويلات، وانقطاع مسالك الاحتمالات، وهو ما تفيد فيه القرائن الداعمة للصيغ اللغوية، وتثبته نتيجة الاستقراء المنتظمة من مجموع نصوص وأدلة الشارع.

وتلخيصا نقول: إن وزن الدليل يرتبط بثلاث مقومات، كنا قد أشرنا إلى بعضها في موازنات المقاصد، ونعيدها هنا من باب التثبيت، وهي:

- **المقوم الأول**: مرتبة المقصد

إذ كلما علا المقصد في سلم المقاصد، كلما كان وزن الدليل المتعلق به أقوى وأثقل في مراتب الحكم، وعلى هذا فمرتبة الضروري لا يستقيم أن يكون دليلها ضعيفا أو مظنونا، ومن هنا تنبع أهمية معرفة المقاصد الأصلية والمقاصد التابعة، والمقاصد الكلية والأخرى الجزئية، على أساس قاعدة أن "الضروريات الخمس كما تأصلت في الكتاب تفصلت في السنة"، فكلما كانت نصوص الكتاب والسنة ناصة على المقصد من جهتي الوجود والعدم، ورابطة إياه نصا أو تعليلا باستدامة نظام التكليف وصلاحه، كلما كان في أعلى رتبة، لكن هذا التقرير ينبغي أن يكون مصحوبا بالحذر الشديد في تقصيد الأدلة، لأن هذا التقصيد تقويل للباري صاحب الشرع، والمُقصِّد أدرى بمراده، فلا يستقيم الافتئات والتقول عليه بمجرد الرأي المطلق عن الأدلة المعضِّدة، وفي ذلك يقول ابن عاشور: "على الباحث في مقاصد الشريعة أن يطيل التأمل، ويجيد التثبت في إثبات مقصد شرعي، وإياه والتساهل والتسرع في ذلك؛ لأن تعيين مقصد شرعي -كلي أو جزئي- أمر تتفرع عنه أدلة وأحكام كثيرة في الاستنباط، ففي الخطأ فيه خطر عظيم. فعليه ألا يعين مقصداً شرعياً إلا بعد استقراء تصرفات الشريعة في النوع الذي يريد انتزاع المقصد التشريعي منه، وبعد اقتفاء آثار أئمة الفقه ليستضيء بأفهامهم، وما حصل لهم من ممارسة قواعد الشرع. فإن هو فعل ذلك اكتسب قوة استنباط يفهم بها مقصود الشرع".

- **المقوم الثاني**: درجات الأمر والنهي

النهي الذي تختص الضرورة برفعه هو نهي قوي يقع في أعلى درجات النهي؛ لأن مفسدته قوية، أو لأنه يتضمن المفسدة، فهو نهي المقاصد، بينما تواجه الحاجة نهياً أدنى مرتبة من ذلك؛ لأنه قد يكون نهي الوسائل.

أما مرتبة الدليل فإن الدليل الذي ترفع حكمه الضرورة قد يكون نصاً صريحاً من كتاب أو سنّة أو سواهما.

أما الدليل الذي تتطرق إليه الحاجة فهو في الغالب عموم ضعيف يخصص، أو قياس لا يطرد في محل الحاجة، أو قاعدة يستثنى منها.

وباختصار: فإن الفرق بين الضرورة وبين الحاجة يتجلى في ثلاث مراتب: مرتبة المشقّة، ومرتبة النهي، ومرتبة الدليل. فإن الضرورة في المرتبة القصوى من المشقّة أو من الأهمية، والحاجة في مرتبة متوسطة.

والنهي الذي تختص الضرورة برفعه هو نهي قوي يقع في أعلى درجات النهي؛ لأن مفسدته قوية، أو لأنه يتضمن المفسدة، فهو نهي المقاصد، بينما تواجه الحاجة نهياً أدنى مرتبة من ذلك؛ لأنه قد يكون نهي الوسائل.

أما مرتبة الدليل فإن الدليل الذي ترفع حكمه الضرورة قد يكون نصاً صريحاً من كتاب أو سنّة أو سواهما.

أمـا الدليل الذي تتطرق إليه الحاجة فهو في الغالب عموم ضعيف يخصص، أو قياس لا يطرد في محل الحاجة، أو قاعدة يستثنى منها.

من خلال التعامل مع هذه المراتب الثلاث: يتبين فقه الفقهاء وفطنة الأذكياء في التمييز بين الضرورة بمعنييها الفقهي والأصولي، والحاجة بمعنييها الأصولي والفقهي.

وعلى ضوء هذا يكون إعمـال الحاجة في العقود المتجددة يقتضي ألا يكون العقد كله مبنياً على الفساد، بل يكون الفساد لاحقاً ببعض أوجه العقد كمـا قالوا في بيع الوفاء. فالفساد يلحق ببعض أوجهه دون بعض، وذلك إنمـا يعتبر في عقد منفرد، ولا يعتبر في عدة عقود أو معاملات بعضها فاسد وبعضها صحيح، فلا يمكن تصحيح الفاسد بناء على صحة الصحيح".

- **المقوم الثالث**: المقاصد والوسائل

يرتبط مقوم المقاصد والوسائل بقاعدتي الضرورة والحاجة، فإذا كانت المقاصد أصلا كليا، وكانت الضرورة مرتبطة بكلي الضرورات أو الحاجيات، فإن النظر في الأحكام المثبتة للنهي بنصوص جزئية ترعى فيه العلاقة بين الكلي والجزئي.

ذلك أن النهي إذا ارتبط بالمقاصد تحريما، وعرض للمكلفين ما تنخرم به الضروريات فإن واجب النظر الحفاظ على الضروري الكلي من خلال النظر بينه وبين الدليل الجزئي المقابل له، وذلك بناء على ما تقرر عندك في محله عند حديثنا عن العلاقة بين الجزئي والكلي، وحديثنا عن إمكان التعارض بينهما.

وينبغي علينا في التعامل مع المنهيات التمييز بين ما يباح للضرورة وبين ما يباح للحاجة، وبناء هذا التعامل على قاعدتي المقاصد والوسائل، سواء أكانت مما عُرف بتصريح النص أم مما فهم منه تلويحا.

كذلك ينبغي أن نعتبر ملمح مكملات مراتب المقاصد، ورعي "تصنيف هذه المقاصد لترتيب الأحكام على ذلك...إذا عرضت الحاجات أو المشقات، أو تعارضت مع ما جرى به عرف..." بحيث يأخذ كل مكمِّل رتبة مُكمِّله، بشرط ألا يعود على المقصد الذي أُلحِقَ به بالنقض والإبطال وبالتالي إذا عرض للمكلف عارض يقتضي المنع من الفعل، فإنه ينبغي النظر في أي جهة يرتبط بها هذا المنع هل هو مرتبط بالمقاصد أم بالوسائل؟

فإذا كان مرتبطا بالمقاصد فإن هذه المحرمات المنهي عنها لما فيها من المفاسد لا تباح إذا ما ارتبطت بالحاجة، "وإنما تواجه بالضرورات، فلا بد من شيء من التمييز والقدرة لدرجة الثبوت ودرجة النهي ومرتبة الحاجة"

بعكس محرمات الوسائل إذا كانت هذه الوسائل مشروعة في أصلها لكنها أفضت إلى ضرر أو مشقة، أو إذا كانت ممنوعة بالأصل، فإنها تتبع متغيرات واقع المكلف "تدور مع المصالح جلبا والمفاسد درءا، فإذا رجحت المصلحة على المفسدة التي من أجلها كان الحظر، فإن النهي يستحيل تارة إلى تخيير وتارة إلى طلب".

وهذا يزيدك توضيحا لما أسلفناه عن تفاوت مراتب النهي، فالحاجة لا تدخل في نهي من مرتبة عليا، والنص لا يعارض إلا بالضرورة من باب الترخيص في عذر شاق استثناء من أصل كلي يقتضي المنع مع الاقتصار على مواضع الحاجة فيه، مع وجوب الاستفصال و"النظر في شروط الاستصلاح والاستحسان"؛ لأن الحاجيات تتعامل مع محظورات ضعيفة، والمقصد الحاجي له أثر كبير في إباحة المحرمات المجملة بالمعنى العام للإجمال، فتكون أساسا للاستحسان والعدول بالمسألة عن حكم نظائرها

**قال شيخنا حفظه الله:" الحاجة لا تؤثر فيما ثبت النهي عنه بأدلة قوية، بحيث تعتبر في مرتبة قوية من مراتب النهي، فلا تؤثر في تحريم الخمر والميتة والدم، بل إنما تؤثر في عموم ضعيف كثرت أفراده وتناوله التخصيص، وإنما تؤثر في مرتبة منهيات لا توصف بأنها في أعلى درجات المنهيات، فمن المعلوم أن محرّمات المقاصد ليست كمحرّمات الوسائل والذرائع، وهذه فروق دقيقة توزن بميزان دقيق.**

فالأولى لا تبيحها إلاّ الضرورة الخاصة، بينما تتأثر الأخيرة بالحاجة منزَّلةً منزلةَ الضرورة، وتؤثر الحاجة في بعض العمومات وبعض المنهيات الأقل قوة، بحيث يلاحظ الفقيه أن الشارع لم يشدد فيها، فليست حرمة الربا كحرمة القمار والميسر والغرر، فالربا أشد من هذه كما يقول ابن تيمية.

ثم إن الحاجة لا يمكن أن تفني العام بمعنى: أنه لا يمكن تحت ضغوط الحاجة أن نقر أن الغرر كله أصبح جائزا، أو أن بيع ما ليس عندك أصبح جائزاً، بل إن الحاجة تتعامل مع جزئيات فقط من هذه العمومات؛ لأن العام نص فيما يصدق عليه أقله فإلغاؤه يصبح إلغاء للنص.

وإذا كانت العبادات ليست على وزن واحد -كما يقول الشاطبي- فكذلك المعاملات ليست على وزان واحد.

### 3 - حالة المجتمع وظروفه:

وهذا الميزان مرجعه إلى الواقع، أي: " تلك الحمولة هي الواقع الذي يبحث عنه الفقيه، والتي تسمى في الغالب علة أو سبباً، وقد تكون مانعاً أو شرطاً، وقد تكون حالاً أو معنى مؤثراً كالمعنى..."، فالواقع هو مرآة المصالح والمنافع التي تجلب، والمفاسد والمضار التي تدرأ، فهو إذاً البيئة الحقيقية باعتبار ذلك المقصد الأعلى الذي تذود الشريعة عن حياضه وترد

إليه المقاصد.

إن حالة المجتمع مركبة تركيب الكينونة البشرية في سعتها وضيقها، ورخائها وقترها، وضروراتها وحاجاتها، وتطور سيروراتها، وهي مفتاح تعامل المجتهد مع الأشياء والأشخاص، وهي حالة ليست وليدة اللحظة، ولكنها "الماضي الذي أفرز الحاضر وأسس له والذي بدون تصوره لا يمكن تصور حاضر هو امتداد له وحلقة من سلسلة أحداثه وإحداثياته".

إن هذا الميزان من شأنه أن يسمح للمجتهد بتصنيف المقاصد، وتجسير العلاقة بين الضروري والحاجي لتحقيق "المصلحة المتوخاة في كليات الأدلة وجزئيات الأحكام، من خلال تحقيق المناط لتنزيل المقاصد من سماء النظريات إلى أرض العمليات، ومن مجرد التصورات إلى ميدان التطبيقات"

ميدان التطبيقات، وأرض العمليات، مركب إضافي يجسد حقيقة التواصل بين الضروري والحاجي بانسيابية في رؤية شيخنا حفظه الله، وهو بهذا يؤكد على ما ذهب إليه الشاطبي بالتأكيد على علاقة المقاصد باعتبارها لبنات متساندة هو قائم على تصور بمعنى آخر، وهو "مفردات الكلي الحاجي ليست مستقرة في أسفل السلم، ولكنها توجد في الكلي الضروري متماهية مع مضمونه ومفاهيمه، لكن بعض مضامينها قد يصبح حاجيا طبقا لميزان المصلحة ووزن الدليل".

الضروري والحاجي: اندماج أم تكامل؟

يقول شيخنا حفظه الله: "الضروري لا يستغني عن الحاجي؛ لأنه بمنزلة المكمل له، فقد يختل الضروري باختلال الحاجي، وكذلك الحاجي مع التحسيني"

مشاهد من المقاصد، ص: 158

معنى هذا، أن الترتيب المعهود: ضروري- حاجي - تحسيني، لا يعني أن سلم المقاصد يفيد ضعف الرتبة، وإنما يفيد إجراء يعين على تنزيل الحكم على وفق ما يتحقق به مقصد الشارع، والدليل أننا إذا كنا نتحدث عن الأقسام الخمسة للحكم التكليفي، فهذا لا يعني أن يستقل الواجب والحرام برتبة الضروريات، ويحوِّط باقي الأقسام بقيةَ الرتب؛ لأننا نجد في الشريعة الواجب والحرام، والمندوب والمكروه، والمباح أيضا في رتبة الحاجي والتحسيني، وهذه هي حقيقة التماهي التي أشار إليها شيخنا.

يقول شيخنا حفظه الله:

"مفردات الكلي الحاجي ليست مستقرة في أسفل السلم، ولكنها توجد في الكلي الضروري متماهية مع مضمونه ومفاهيمه، لكن بعض مضامينها قد يصبح حاجيا طبقا لميزان المصلحة ووزن الدليل".

مشاهد من المقاصد، ص: 159

إن استواء الضروري في أعلى السلم يرجع إلى أنه الأصل المستوعب لباقي الكليات، فهي داخلة في تكوينه وبنيته، وعلاقتها به علاقة الجزئي بالكلي، ومن ثم فإننا حين نقصد الضروري فإن هذا القصد مستتبع حتما للحاجي والتحسيني باعتبارهما مكملين له، وبالتالي فما يلزمنا بتصنيف الحاجي والتحسيني بعد الضروري هو ميزان المصلحة، ووزن الدليل كما رأيت آنفا.

إذن، كلما ثبت الضروري ثبت معه الحاجي، فيكون الموضوع ضروريا حاجيا في الوقت ذاته، لكن تتدخل العوامل والعلامات المؤشرة إلى نزول بعض مفردات الكلي الحاجي عن رتبة الضروري، وهذا يعني -كما قال شيخنا- أنه لا "غنى لأحدهما عن الآخر، فوضع الحدود علامة، والوعد والوعيد علامة، وقوة المصلحة المستجلبة والمفسدة المستدفعة علامة، وقوة الدليل. وكلها تتضامن في تشكيل صورة الضروري وتجميع جزئياته"الاندماج بين الضروري والحاجي وعلاقته بدعوى حصر المقاصد:

مما سبق، ترى أن شيخنا حفظه الله ينحو إلى أن العلاقة بين المقاصد اندماجية لا تكاملية، وهو المعنى الذي أشار إليه حين قال: "وهذا يجعل الأمر غير محصور، والمجال غير مغلق أمام ما قد يظهر أنه ضرورة حاقة

يضطر الناس إليها..."، وقد عاد ليؤكده هنا بقوله: "أصل هذا الحصر اجتهادي، وبالتالي فهو مفتوح للإضافة مع الاعتراف مع الأستاذ أبي إسحاق في قواعده أن الكليات الخمس: الدين، والنفس، والعقل، والنسل، والمال، هي أصل المصالح..."

موضع الإشكال إذن في دعوى الحصر كما يراه شيخنا العلامة عبد الله بن بيه حفظه الله، هو كلمة "حفظ"، أي: حفظ الدين، وحفظ النفس، وحفظ العقل، وحفظ النسل، وحفظ المال، ففيها نوع من التقييد، وتفضي في نهاية الأمر إلى توهم أن المقاصد غير قادرة على استيعاب المستجدات، وعلى تأطير ضرورات الناس مما تفرضه مستجدات واقعهم، وتركيبة وإكراهات ومتغيرات عصرهم، وبالتالي، إذا اكتفينا بقولنا فقط الضروريات هي: الدين، والنفس، والعقل، والنسل، والمال، فهذا سيسمح بمجال حركة رحب للمقاصد، وتفعيل موازين المصالح، وتوسيع مشمولات النصوص ليستطيع المتناهي الاندماج مع اللامتناهي من وقائع الأناسي، وبذلك هذه الخمس "ستظل العناوين الرئيسية؛ لأن كل المقاصد الأخرى سواء كانت مقاصد الشارع أو مقاصد المكلفين غير منافية لها، ستبقى راجعة إليها إما بالتبع أو الأيلولة، فمجمل الكبائر، وكبيرات الفضائل سواء كانت مرجعيتها الفرد أو موضوعها الجماعة لا بد أن تلاحظ هذه الكليات بشكل من الأشكال،

أو ضرب من الضروب... ".

مثال 1: البيع حاجي ضروري بالنسبة للمال

قال شيخنا:

"وطبقا لهذا المفهوم الجديد القديم، فالبيع مثلا هو ضروري حاجي...".

مشاهد من المقاصد، ص: 159

يقصد شيخنا بالمفهوم الجديد القديم الصورة المركبة من عمل الشاطبي رحمه الله، ومن رؤيته المتعلقة باندماج المقاصد، ويضرب لذلك مثالا بالبيع، فكما هو معلوم عندك أن كثيرا من العلماء على أن البيع يقع في رتبة الحاجيات لا الضروريات، على اعتبار أنه مكمل لمقصد حفظ المال، وهذا راجع إلى الصورة التكاملية التي وضعها الشاطبي، وبالنظر إلى مقاصد الشرع من المال، والمتمثلة في "الرواج، ووضوح الأموال، وحفظها، وثباتها، والعدل فيها"، سنجد أن لكل واحدة من هذه المقاصد أدلتها من الكتاب والسنة، ما ينتظم من مجموعها هو أن يكون البيع حاجيا، وذلك لتعلقه بالمال حفظا، وتوثيقا، وتقابضا، وتداولا.

لكن إذا طبقنا رؤية الشيخ ابن بيه حفظه الله في هذا السياق، سيتقرر عندنا أننا إذا نظرنا إلى بعض أنواع البيوع سنجدها "قد أحاطها

الشارع بقيود وشروط من التقابض والإعلان والترويج ومنع الاحتكار لم يحط به غيرها''، وأقامها على أساس التراضي المانع من عيوب الإرادة، إذ لولا هذه الإحاطة ''لأدى ذلك إلى ضرر هو بالنسبة للجميع كالضرورة بالنسبة للواحد''، وهي ضرورة لا تتوفر في آحاد الصور، وإنما تعم الجميع

ومن صور هذه الإحاطة كذلك، أن مالكا منع بيع الطعام قبل القبض، وهو منع مقصور على هذا النوع من البيوع دون غيره بناء على قاعدة ''دليل الخطاب'' ومفهوم المخالفة خلافا للأئمة الثلاثة، وذلك استنادا إلى مجموعة من النواهي النبوية من قبيل: (مَنِ اشتَرى طَعامًا فلا يَبِعْه حتى يَكتالَه) و(من ابتاع طعاما فلا يبعْه حتى يستوفيَه)، و(مَن ابتاعَ طعامًا فلا يبعْه حتى يقبضَه)، فكل هذه النواهي تدل على منع بيع الطعام قبل قبضه، أو استيفائه، أو اكتياله، أو قبل أن يجري فيه الصاعان: صاع البائع، وصاع المشتري، وذلك لأن الطعام مما يجري فيه الربا، فمتى لم ينتقل الطعام إلى الذمة بيعا دون غيره كهبة أو إرث أو صدقة على وجه الحيازة والتملك لم يصح أن يقع فيه البيع أو أي وجه من وجوه التصرف على وجه المعاوضة كصداق، أو إجارة.

وأكابر المالكية لهم تفسيرات متعددة لمنع بيع الطعام قبل قبضه، فالقرافي مثلا يرى أن المنع إنما كان لشرف الطعام، وأما الشيخ خليل فقد

نقل الخلاف في العلة، فعلى قول المنع تعبدي، وعلى القول الثاني أنه معقول المعنى معلل بأن "أهل العينة كانوا يتوصلون إلى الفساد ببيع الطعام قبل قبضه، فنهى عن ذلك سداً للذريعة والفساد. وقيل: لأن للشرع غرضاً في ظهوره، فإنا لو جوزنا بيعه قبل قبضه لباعه أهل الأموال بعضهم من بعض من غير ظهور، بخلاف ما إذا منعنا ذلك، فإنه حينئذ ينتفع به الكيال والحمال، ويظهر للفقراء وتتقوى نفوس الناس به".

إذن فحفظا للمال، يكون هذا البيع حاجيا في ابتدائه وأصله، لكنه ارتقى إلى الضروري في انتهائه ومآله، وهذا مبناه على وزن المصلحة ووزن الأدلة، خاصة إذا ما قورن بغيره من أنواع البيوع الأخرى التي أحسن أحوالها كما يقول شيخنا أن تصنف ضمن رتبة التحسينيات تجوزا، كأدوات التجميل، وأدوات الترفيه، وهي الرتبة التي يقع فيها "منع بيع النجاسات والجيف وغيرها من محرمات الأعيان ما عدا الخمر، فإن منع بيعها ملحق بمقصد العقل، وهو ضروري سدا للذريعة...وكذلك منع بيع الصنم سدا لذريعة العبادة فهو ملحق بحفظ الدين".

وبهذا يتبين أن حفظ المال لا يقع فقط "مقصورا على جهة الحفظ من الاعتداء عليه بانتزاعه من يد مالكه"، وإنما هي منظومة من أحكام الشرع تحيط المال بعناية ورعاية في مختلف الصور التي يمكن أن ينخرم

بها كونه ضروريا، وإن استدعى ذلك ترقية مقصد من رتبته الدنيا ليكون لبنة من لبنات الضروري في أعلى مراتبه.

مثال 2: النكاح حاجي ضروري للنفس والعرض

قال شيخنا حفظه الله:

"ولا حفظ النسب مقصورا على منع الاعتداء على البضع الذي هو من الضروري، بل يدخل فيه النكاح...".

مشاهد من المقاصد، ص: 161

في العادة يضعون النكاح ضمن مرتبة الحاجيات، والأصل فيه أنه مندوب إليه لمقصد النسل والتكاثر، لكن في التحليلين الأصولي والفقهي المسألة ليست بهذا المستوى البسيط، ذلك أن العلماء يستتبعون في هذه القضية ويستدعون مجموعة القواعد الفقهية التي تؤول في تنزيلاتها إلى الأبعاد المقصدية في الشرع الإسلامي، وهذا من الدلائل على أن العلاقة بين الضروري والحاجي تداخلية كما قرر شيخنا.

إن من القواعد التي قررها المالكية قاعدة أوردها الإمام المقري في كتابه "القواعد"، وهي القاعدة 763، والتي تضمنت اختلاف المالكية حول الزواج، هل هو من باب الأقوات، أو من باب التفكه فمن رأى أنه

من باب الأقوات عده من الضروري الذي شرع لتحصين وحفظ النفوس فلا تقوم البنية دونه، "إلا أنهم ما أرادوا بكون النكاح قوتا حقيقة اللفظ، حتى يكون من الضروريات كالطعام والشراب وإنما أرادوا أنه يقرب من القوت". ومن رأى أنه تفكه وتلذذ وميل إلى الدنيا عده من الحاجيات.

وبناء على ترجيح شق القاعدة الناصِّ على أن النكاح قوت ضروري، فإنهم أوجبوا على الولد الموسر إذا كانت عليه نفقة أبيه أن يزوجه إعفافا له أو خدمة إذا كان محتاجا إليه احتياجا شديدا، قال ابن رشد الجد: "ولو تحققنا حاجة الأب إلى النكاح لانبغى ألا يختلف في أن على الابن أن يزوجه، فالاختلاف في هذا إنما هو عائد إلى تصديق الأب فيما يدعي من الحاجة إلى النكاح". أما إذا لم تبلغ حاجته مبلغ العنت فإنه يبقى في رتبة الحاجي.

يعني هذا أنه متى صلح وصفان للعلية رجح أولاهما، وتعلق النظر به، وهذا طبعا مؤثر راجع إلى درجة المناسبة بين الحكمة ودرجة اقتضاء الشارع من المكلف فعلا أو تركا، وقد قرر العلماء أن الحكم التكليفي قد يعتريه ما يخرجه عن مقتضاه، فينزاح عن رتبته نزولا إلى التي تليها، وقد ينتقل إلى التي هي أعلاها صعودا، أو إلى نقيضتها بحسب ما يتقضيه تحقيق المناط، ويوجبه ترديد النظر بين الاقتضاء الأصلي للأحكام وبين الاقتضاء التبعي الخاص بحال المكلف وقت تعلق الخطاب الشرعي به، وبحسب ما

يتحصل من ترديد النظر بين الكلي والجزئي، وهذا مما يعني أن المندوب قد يصير واجبا، وقد يصير مكروها، بل وحراما، والواجب قد يصبح كذلك، والحرام، والمكروه قِسْهُما على ما سبق بحسب ما يقتضيه جلب المصالح أو درء المفاسد، وهذا يفيد معنى الاندماج بين الأحكام كما هو الاندماج بين المقاصد، وذلك لأنه كما يقول شيخنا: "تتواصل المنظومتان دون تقيد بالألقاب، بل بالنظر لرجحانية المصالح في ضوء الدليل والقرائن الحافة"

مثال 3: العرض حاجي ضروري للنسل

**قال شيخنا حفظه الله:**

**"وتصير الوقيعة في العرض في مرتبة الضروري إذا تعلق بالأنساب، وبعضه الآخر في مرتبة الحاجي، وهو رأي لبعض الأصوليين معترضا على تسوية السبكي للعرض بالمال قائلا: إن حفظ العرض قد يكون صيانة للأنساب عن تطرق الشك فيكون أعلى من المال، ومنه ما هو دون ذلك"**

**مشاهد من المقاصد، ص: 161**

كما علمت سابقا، هناك اختلاف بين العلماء المتقدمين في اعتبار العرض ضرورية سادسة، أو اعتباره مكملا من مكملات الضروريات.

وذهب بعض المعاصرين وخاصة الإمام ابن عاشور إلى عدم اعتباره

ضروريا حيث قال: ”وأما حفظ العرض في الضروري فليس بصحيح، والصواب أنه من قبيل الحاجي، والذي حمل بعض العلماء مثل تاج الدين السبكي في جمع الجوامع على عدِّه في الضروري، هو ما رأوه من ورود حد القذف في الشريعة، ونحن لا نلتزم الملازمة بين الضروري، وما في تفويته حد، ولذلك لم يعده الغزالي وابن الحاجب ضروريا. وهذا الصنف الضروري قليل التعرض إليه في الشريعة، لأن البشر قد أخذوا حيطتهم لأنفسهم منذ القدم فأصبح مركوزاً في الطبائع“.

وتطبيقا لقاعدة الاندماج بحسب رؤية شيخنا بن بيه حفظه الله، فإن العرض حاجي ابتداء ضروري انتهاء، وذلك حين ”تصير الوقيعة في العرض في مرتبة الضروري إذا تعلق بالأنساب، وبعضه الآخر في مرتبة الحاجي...“، وبناء على هذا، فإن من العرض ما يقع في موقع الضروريات كحال الاعتداء عليه بالزنا أو القذف، ومنه ما يقع في مرتبة الحاجي كما إذا اعتدي عليه بمجرد الشتم، وهو رأي لبعض الأصوليين معترضا على تسوية السبكي للعرض بالمال، ويعني شيخنا ببعض الأصوليين هنا الإمامَ الزركشي في تشنيف المسامع على جمع الجوامع، حيث قال: ” أما كونه من الكليات فشيء آخر يحتمل أن يجعل في رتبة الأموال فيكون في مرتبة أدنى الكليات، وإليه يشير عطف المصنف إليه بالواو دون الفاء، ويحتمل أن يجعل فيما دونها، فيكون من الملحق بها، والظاهر أن الأعراض تتفاوت

فيها ما هو في الكليات، وهي الأنساب، وهي أرفع من الأموال، فإن حفظ النسب بتحريم الزنا تارة وبتحريم القذف المؤدي إلى الشك المؤذي في أنساب الخلق ونسبهم إلى أهلهم أخرى، وتحريم الأنساب مقدم على الأموال وفيها ما هو دونها وهو ما هو من الأعراض غير الأنساب[1]".

ويدعم الذي سبق ما قال صاحب الضياء اللامع: "والظاهر أن الأعراض تتفاوت؛ فمنها ما يرجع إلى الأنساب، كتحريم القذف المفضي إلى الشك في النسبة إلى الآباء، وهذا أرفع من الأموال، وما سوى ذلك فدون الأموال، ومن الأصوليين من يحكي في إلحاق الأعراض بالكليات قولين، والمعنى في ذلك: أن الأعراض هل هي مما يعلم التفات الشرع إليها قطعا في كل شريعة كالخمسة الأول أم لا؟ وإلا فتحريم الأعراض معلوم من الشريعة المحمدية قطعا"[2]. وكذلك ما ذكره المحلي في قوله: " والعرض أي حفظه المشروع له حد القذف، وهذا زاده المصنف كالطوفي، وعطفه بالواو إشارة إلى أنه في رتبة المال، وعطف كلا من الأربعة قبله بالفاء لإفادة أنه دون ما قبله في الرتبة".[3]

مثال 4: النفقة حاجي ضروري للمال

(1) تشنيف المسامع، 293/3.

(2) الضياء اللامع، لابن حلولو، ص: 185

(3) شرح المحلي على جمع الجوامع مع حاشية العطار، 323/2.

قال شيخنا حفظه الله:

"وقد انتبه الأصوليون لذلك في النفقة، حيث قرروا أن الوصف الواحد قد يكون ضروريا حاجيا، لكن بنسب وإضافات، كالنفقة فإنها على النفس ضرورية، وعلى الزوجة حاجية كما لابن حلولو، وأضاف الطوفي وعلى الأقارب تتمة".

مشاهد من المقاصد، ص: 161

يلخص الشيخ هنا ما أورده صاحب الضياء اللامع، حيث قرر التداخل بين مراتب المقاصد، فالوصف الواحد قد يكون ضروريا باعتبار، وحاجيا باعتبار ثان، وتحسيني تتميمي باعتبار ثالث، وقد "تقرر في أصول الفقه أن المصالح إما في محل الضروريات، أو في محل الحاجيات، أو في محل التتمات، وإما مستغنى عنه بالكلية، إما لعدم اعتباره، وإما لقيام غيره مقامه[1]"، وعلى المقامات الثلاث يتنزل درء المفاسد[2]. وعلى هذا خُرّجت مسألة النفقة، قال ابن حلولو: "كالنفقة على النفس ضرورية، وعلى الزوجة حاجية؛ لأنها في معنى المعاوضة، وعلى الأقارب تتميمية[3]".

---

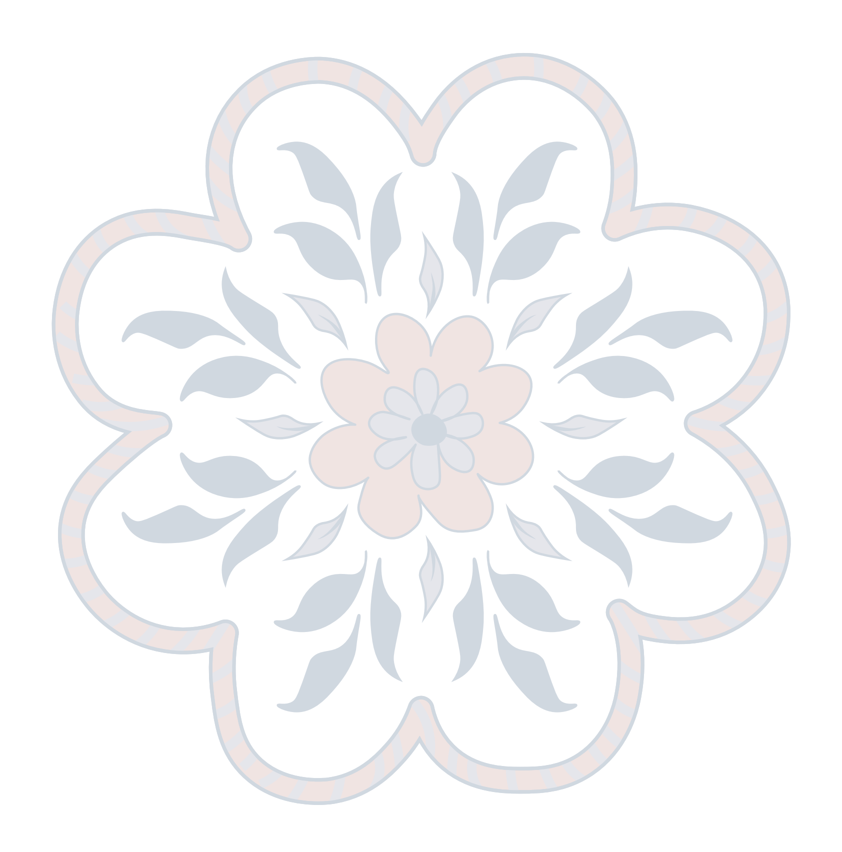
(1) الفروق،4/34.

(2) قواعد المقري، القاعدة 1134، ص: 511.

(3) الضياء اللامع، ص: 196.

قال الطوفي: "وَمِثَالُ اجْتِمَاعِ أَقْسَامِهِ الثَّلَاثَةِ فِي وَصْفٍ وَاحِدٍ أَنَّ نَفَقَةَ النَّفْسِ ضَرُورِيَّةٌ، وَنَفَقَةَ الزَّوْجَاتِ حَاجِيَّةٌ، وَنَفَقَةَ الْأَقَارِبِ تَتِمَّةٌ وَتَكْمِلَةٌ، وَلِهَذَا قَدَّمَ بَعْضَهَا عَلَى بَعْضٍ عَلَى التَّرْتِيبِ الْمَذْكُورِ، وَتَأَكَّدَتْ نَفَقَةُ الزَّوْجَةِ عَلَى نَفَقَةِ الْقَرِيبِ حَتَّى سَقَطَتْ نَفَقَتُهُ بِمُضِيِّ الزَّمَنِ دُونَ نَفَقَتِهَا[1]".

(1) شرح مختصر الروضة، 385/3.



1 - أبكار الأفكار في أصول الدين، لأبي الحسن سيف الدين علي بن محمد الآمدي، تحقيق: أحمد محمد المهدي، دار الكتب والوثائق القومية-القاهرة، الطبعة الثانية، 1424ه/2004م.

2 - ابن حنبل: حياته وعصره، آراؤه وفكره، لمحمد أبو زهرة، دار الفكر العربي، القاهرة.

3 - أبو حنيفة: حياته وعصره، آراؤه وفكره، للشيخ محمد أبو زهرة، دار الفكر العربي، القاهرة.

4 - إثارات تجديدية في حقول الأصول، للعلامة عبد الله بن بيه، دار سيبويه للطباعة والنشر، الطبعة الأولى، 2013.

5 - إحصاء العلوم، لأبي نصر الفارابي، مركز الإنماء القومي، لبنان، 1991م.

6 - أحكام القرآن، لأبي بكر ابن العربي المعافري، دار الكتب العلمية، بيروت-لبنان، الطبعة الثالثة، 1424ه/2003م.

7 - الإحكام في أصول الأحكام، لأبي محمد علي بن أحمد بن حزم، تقديم: إحسان عباس، دار الآفاق الجديدة، بيروت.

8 - الإحكام في أصول الأحكام، لسيف الدين علي بن محمد الآمدي، تحقيق: عبد الرزاق عفيفي، المكتب الإسلامي (دمشق-بيروت)، الطبعة

الثانية، 1402هـ.

9 - إحياء علوم الدين، لأبي حامد محمد بن محمد الغزالي، دار المنهاج، الطبعة الأولى، 1432هـ/2011م.

10 - أخبار أبي حنيفة وأصحابه، لأبي عبد الله الحسين بن علي الصيمري الحنفي، عالم الكتب-بيروت، الطبعة الثانية، 1405هـ/1985م.

11 - إرشاد العقل السليم إلى مزايا الكتاب الكريم، لأبي السعود محمد بن محمد بن مصطفى العمادي، دار إحياء التراث العربي-بيروت.

12 - الإرشاد في قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد، لأبي المعالي عبد الملك بن عبد الله الجويني، تحقيق: محمد يوسف موسى، وعلي عبد المنعم عبد الحميد، مكتبة الخانجي، القاهرة، الطبعة الأولى، 1369هـ/1950م.

13 - أساسُ القياس، لأبي حامد محمد بن محمد الغزالي، تحقيق: فهد بن محمد السدحان، مكتبة العبيكان، 1413هـ/1993م.

14 - إسلام المجددين، محمد حمزة، دار الطليعة للطباعة والنشر، الطبعة الأولى، 2007.

15 - الإسلام والحرية: سوء التفاهم التاريخي، محمد الشرفي، رابطة العقلانيين العرب، دار بترا للنشر والتوزيع، 2008.

16 - الأشباه والنظائر، لتاج الدين عبد الوهاب بن علي السبكي، تحقيق: عادل أحمد عبد الموجود وعلي محمد معوض، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، 1411ه/1991م.

17 - الأشباه والنظائر، للإمام جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، 1403ه/1983م.

18 - الإشراف على نكت مسائل الخلاف، للقاضي أبي محمد عبد الوهاب بن علي البغدادي، تحقيق: الحبيب بن طاهر، دار ابن حزم، الطبعة الأولى، 1420ه/1999م.

19 - الإصلاح والتجديد في الدين، هشام جعيط، مجلة الاجتهاد، 1991، المجلد 3، العدد 10-11.

20 - أصول السرخسي، المسمى تمهيد الفصول في الأصول، لأبي بكر محمد بن أحمد بن أبي سهل السرخسي الحنفي، تحقيق: عبد الله سليمان السيد، دار أسفار، الطبعة الأولى، 1443ه/2022م.

21 - أصول الفقه: النشأة والتطور، د. يعقوب الباحسين، مكتبة الرشد، الطبعة الأولى، 1436ه/2015م.

22 - أصول الفقه، لمحمد بن مفلح الحنبلي، تحقيق: فهد بن محمد السدحان، مكتبة العبيكان، الطبعة الأولى، 1420ه/1999م.

23 - الاعتصام، لأبي إسحاق إبراهيم بن موسى الشاطبي، تحقيق: محمد بن عبد الرحمن الشقير، وسعد بن عبد الله آل حميد، وهشام بن إسماعيل الصيني، دار ابن الجوزي للنشر والتوزيع، السعودية، الطبعة الأولى، 1429ه/2008م.

24 - إعلام الموقعين عن رب العالمين، لأبي عبد الله محمد بن أبي بكر المعروف بابن قيم الجوزية، تعليق: أبي عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان، دار ابن الجوزي للنشر والتوزيع، السعودية، الطبعة الأولى، 1423ه.

25 - إعلان مراكش لحقوق الأقليات الدينية في العالم الإسلامي: الإطار الشرعي والدعوة إلى المبادرة، يناير 2016 منتدى أبوظبي للسلم، 2016.

26 - ألفية ابن مالك، تحقيق سليمان العيوني، مكتبة دار المنهاج للنشر والتوزيع بالرياض.

27 - الأم، لأبي عبد الله محمد بن ادريس الشافعي، دار الفكر-بيروت، الطبعة الثانية، 1403ه/1983م.

28 - أمالي الدلالات ومجالي الاختلافات، للعلامة عبد الله بن بيه، دار المنهاج، الطبعة الأولى، 2014م.

29 - الإمام في بيان أدلة الأحكام، لعز الدين عبد العزيز بن عبد السلام

السلمي، تحقيق: رضوان مختار بن غريبة، دار البشائر، بيروت، الطبعة الأولى: 1407هـ/1987م.

30 - الإمتاع والمؤانسة، لأبي حيان علي بن محمد التوحيدي، المكتبة العصرية، بيروت، الطبعة الأولى، 1424هـ.

31 - إيضاح المحصول من برهان الأصول، لأبي عبد الله محمد بن علي المازري، تحقيق: عمار الطالبي، دار الغرب الإسلامي، تونس، 1421هـ/2001م.

32 - البحر المحيط في أصول الفقه، لأبي عبد الله محمد بن عبد الله الزركشي، دار الكتبي، الطبعة الأولى، 1414هـ/1994م.

33 - بداية المجتهد ونهاية المقتصد، لأبي الوليد محمد بن أحمد بن رشد الحفيد، دار الحديث-القاهرة، د.ط، 1425هـ/2004م.

34 - بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، لأبي بكر بن مسعود الكاساني الحنفي، الطبعة الأولى، 1327هـ/1328هـ، مطبعة شركة المطبوعات العلمية مصر، ومطبعة الجالية، تصويرك دار الكتب العلمية، بيروت.

35 - البرهان في أصول الفقه، لأبي المعالي عبد الملك بن عبد الله الجويني دار الوفاء، الطبعة الخامسة، 1433هـ.

36 - البرهان في وجوه البيان، لأبي الحسين إسحاق بن وهب الكاتب. تحقيق: حفني محمد شرف، مكتبة الشباب، مطبعة الرسالة، 1389ه/1969م.

37 - البناية شرح الهداية، لبدر الدين محمود بن أحمد العيني، دار الكتب العلمية، تحقيق: ايمن صالح شعبان، الطبعة الأولى، 1420ه/2000م.

38 - البيان والتبيين، لأبي عثمان عمرو بن بحر الجاحظ، مكتبة الهلال، بيروت، 1423ه.

39 - البيان والتحصيل والشرح والتوجيه والتعليل لمسائل المستخرجة، لأبي الوليد محمد بن أحمد بن رشد الجد، تحقيق: محمد حجي وآخرون، دار الغرب الإسلامي، بيروت-لبنان، الطبعة الثانية 1408ه/1988م.،

40 - تاج العروس من جواهر القاموس، لمحمد المرتضى الزبيدي. تحقيق: جماعة من المتخصصين، وزارة الإرشاد والأنباء- الكويت، والمجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب بالكويت، 1385ه-1422ه/1965م-2001م

41 - تاريخ ابن خلدون، المعروف بالعبر وديوان المبتدأ والخبر في تاريخ العرب والبربر ومن عاصرهم من ذوي الشأن الأكبر، مراجعة خليل شحادة وسهيل زكار، دار الفكر، بيروت، 1401ه/1981م.

42 - تاريخ الخلفاء، لعبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي، تحقيق: حمدي الدمرداش، مكتبة نزار مصطفى الباز، الطبعة الأولى، 1425ه/2004م.

43 - تاريخية الفكر العربي الإسلامي، لمحمد أركون، ترجمة: هاشم صالحن مركز الإنماء القومين والمركز الثقافي العربي، الطبعة الثانية1996م.

44 - التحبير شرح التحرير في أصول الفقه، لأبي الحسن علي بن سليمان المرداوي، تحقيق: مجموعة من المحققين، مكتبة الرشد، السعودية، 1421ه/2000م.

45 - التحقيق التام في علم الكلام، لمحمد الحسيني ظواهري، مكتبة النهضة المصرية، 1939م.

46 - تخريج الفروع على الأصول، لشهاب الدين محمود بن أحمد الزنجاني، تحقيق: محمد أديب صالح، مؤسسة الرسالة-بيروت، الطبعة الثانية، 1398.

47 - تشنيف المسامع بشرح جمع الجوامع، لمحمد بن عبد الله الزركشي، تحقيق: سيد عبد العزيز، وعبد الله ربيع، مكتبة قرطبة للبحث العلمي وإحياء التراث، الطبعة الأولى، 1418ه/1998م.

48 - تطور الفكر الأصولي الحنفي، د. هيثم عبد الحميد خزنة، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، 2015م

49 - التعريفات، لعلي بن محمد الشريف الجرجاني، تحقيق: جماعة من العلماء، دار الكتب العلمية، بيروت-لبنان، الطبعة الأولى، 1403ه

50 - تعليل الأحكام، للدكتور محمد مصطفى شلبي، دار السلام للطباعة والنشر، الطبعة الأولى، 2017م.

51 - التعيين في شرح الأربعين، لأبي الربيع سليمان بن عبد القوي الطوفي، تحقيق: أحمد حاج محمد عثمان، مؤسسة الريان (بيروت-لبنان)، والمكتبة المكية (السعودية)، الطبعة الأولى، 1419ه/1998م.

52 - تفسير البغوي، معالم التنزيل في تفسير القرآن، لأبي محمد الحسين بن مسعود البغوي، تحقيق: جماعة من المحققين، دار طيبة للنشر والتوزيع، الطبعة الرابعة، 1417ه/1997م.

53 - تفسير التحرير والتنوير، للشيخ محمد الطاهر بن عاشور، الدار التونسية للنشر، 1984.

54 - تفسير الصنعاني، لأبي بكر عبد الرزاق بن همام الصنعاني، تحقيق: محمود محمد عبده، دار الكتب العلمية-بيروت، الطبعة الأولى، 1419ه.

55 - تفسير مجاهد، لأبي الحجاج مجاهد بن جبر، تحقيق: محمد عبد السلام أبو النيل، دار الفكر الإسلامي الحديثة، الطبعة الأولى، 1410ه/1989م.

56 - تفسير مفاتيح الغيب، لأبي عبد الله محمد بن عمر الرازي، دار إحياء التراث العربي، بيروت. الطبعة الثالثة، 1420ه.

57 - التقريب والإرشاد، للقاضي أبي بكر محمد بن الطيب الباقلاني، تحقيق: عبد الحميد علي أبو زنيد، مؤسسة الرسالة، بيروت-لبنان، الطبعة الثانية، 1418ه/1998م.

58 - التقرير والتحبير، وهو شرح ابن أمير الحاج الحنفي على تحرير الكمال بن الهمام، الجامع بين اصطلاحي الحنفية والشافعية، وبهامشه شرح جمال الدين الإسنوي المسمى نهاية السول في شرح منهاج -59 الوصول إلى علم الأصول، للقاضي البيضاوي، المطبعة الأميرية، بولاق، مصر، 1316-1318ه.

60 - تقويم أصول الفقه وتحديد أدلة الشرع، لأبي زيد عبيد الله بن عمر الدبوسي، تحقيق: عبد الرحيم يعقوب، مكتبة الرشد، الطبعة الأولى، 1430ه/2009م.

61 - تقييد العلم، لأبي بكر أحمد بن علي الخطيب البغدادي، إحياء السنة، بيروت.

62 - تمهيد الأوائل في تلخيص الدلائل، لأبي بكر محمد بن الطيب

الباقلاني، تحقيق: عماد الدين أحمد حيدر، مؤسسة الكتب الثقافية، لبنان، الطبعة الأولى، 1407ه/1987م.

63 - تنبيه المراجع على تأصيل فقه الواقع، للعلامة عبد الله بن بيه، مركز الموطأ، أبوظبي، 2018.

64 - تنوير المقباس من تفسير ابن عباس، جمعه أبوطاهر محمد بن يعقوب الفيروزآباذي، دار الكتب العلمية، لبنان.

65 - تهذيب الأخلاق وتطهير الأعراق، المقالة الثانية، لأبي علي أحمد بن يعقوب مسكويه، مكتبة الثقافة الدينية، الطبعة الأولى، د.ت

66 - تهذيب اللغة، لأبي منصور محمد بن أحمد الأزهري، تحقيق: محمد عوض مرعب، دار إحياء التراث العربي-بيروت، الطبعة الأولى، 2001م.

67 - التوضيح في شرح التنقيح، لأبي العباس أحمد بن عبد الرحمن القيرواني المالكي المعروف بحُلولو، تحقيق بلقاسم بن ذاكر الزبيدي وآخرون، دار أسفار، الطبعة الأولى، 2022م.

68 - التوضيح في شرح مختصر ابن الحاجب، لأبي المودة ضياء الدين خليل بن إسحاق المالكي، تحقيق: مركز نجيبويه للمخطوطات وخدمة التراث، الطبعة الأولى، 1429ه/2008م.

69 - التوقيف على مهمات التعاريف، لزين الدين عبد الرؤوف بن علي المناوي، عالم الكتب، عبد الخالق ثروت، القاهرة، 1410ه/1990م.

70 - تيسير التحرير على التحرير، لمحمد أمين المعروف بأمير بادشاه الحنفي، مصطفى بابي الحلبي، 1351ه/1932م، وصورته دار الكتب العلمية (1403ه/1983م)، ودار الفكر (1417ه/1996م).

71 - حاشية السيالكوتي البنجابي على الشمسية في القواعد المنطقية لعلي بن عمر القزويني، ضمن مجموعة شروح الشمسية، المطبعة الأميرية، 1323ه/1905م.

72 - حاشية الصبان على شرح الأشموني لألفية ابن مالك، لأبي العرفان محمد بن علي الصبان الشافعي، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى 1417ه/1997م.

73 - حاشية العطار على شرح المحلي على جمع الجوامع، لحسن بن محمود العطار الشافعي، دار الكتب العلمية، دت، دط.

74 - حاشية العلامة الملوي على المطلع، مع حاشيتي العلامة أحمد الملوي وشيخ الأزهر حسن العطار، تحقيق: عرفة عبد الرحمن أحمد عبد الرحمن النادي، دار الضياء للنشر والتوزيع، الطبعة الأولى، 2017م.

75 - الخراج، لأبي يوسف يعقوب بن إبراهيم الحنفي، المكتبة الأزهرية للتراث، تحقيق:طه عبد الرؤوف سعد وسعد حسن محمد، د.ت ود.ط

76 - الخصائص، لأبي الفتح عثمان بن جني الموصلي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، الطبعة الرابعة.

77 - الخطاب والتأويل، لنصر حامد أبو زيد، المركز الثقافي العربي، الطبعة الثالثة: 2008.

78 - خلاصة المنطق، لعبد الهادي الفضلي، مركز الغدير للدراسات والنشر والتوزيع، الطبعة الثالثة، 1428ه/2007م.

79 - دقائق التصريف، لأبي القاسم بن محمد بن سعيد المؤدب، تحقيق حاتم صالح الضامن، دار البشائر للطباعة والنشر والتوزيع، الطبعة الأولى، 1425ه/2004م.

80 - دلائل الإعجاز، لأبي بكر عبد القاهر بن محمد الجرجاني، تحقيق محمود محمد شاكر، مطبعة المدني القاهرة، دار المدني بجدة، الطبعة الثالثة، 1413ه/1992م.

81 - الذب عن مذهب الإمام مالك، لأبي محمد عبد الله بن أبي زيد القيرواني، تحقيق: محمد العلمي، الرابطة المحمدية للعلماء، مركز الدراسات والبحاث وإحياء التراث، الطبعة الأولى، 1432ه/2011م.

82 - رسالة إلى أهل الثغر بباب الأبواب، لأبي الحسن علي بن إسماعيل الأشعري، تحقيق: عبد الله شاكر محمد الجنيدي، عمادة البحث العلمي بالجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة، الطبعة 1413ه.

83 - رسالة في الأصول التي عليها مدار فروع الحنفية، لأبي الحسن الكرخي، مطبوعة بذيل كتاب: «تأسيس النظر» لأبي زيد الدبوسي، تحقيق: مصطفى محمد القباني الدمشقي، دار ابن زيدون بيروت، مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة.

84 - الرسالة، لمحمد بن ادريس الشافعي، مصطفى البابي الحلبي وأولاده، مصر، الطبعة الأولى: 1357ه/1938م.

85 - روضة الناظر وجنة المناظر، لموفق الدين عبد الله بن أحمد بن قدامة، تقديم: شعبان محمد إسماعيل، مؤسسة الريان للطباعة والنشر والتوزيع، الطبعة الثانية 1423ه/2002م.

86 - شرح ابن الناظم على ألفية ابن مالك، لبدر الدين محمد بن محمد بن مالك الطائي، تحقيق: محمد باسل عيون السود، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، 1420ه/2000م.

87 - شرح الأصول الخمسة، للقاضي عبد الجبار بن أحمد البصري،

تعليق: الإمام أحمد بن الحسين بن أبي هاشم، تحقيق: الدكتور عبد الكريم عثمان، مكتبة وهبة، القاهرة، الطبعة الثالثة 1416هـ1996-م.

88- شرح الإمام السعد التفتازاني على الشمسية في المنطق للإمام الكاتبي، تحقيق: جاد الله بسام صالح، دار النور المبين للدراسات والنشر، الأردن، الطبعة الأولى، 1432هـ/2011م.

89- شرح التصريح على التوضيح، لخالد بن عبد الله الأزهري المعروف بالوقاد، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، 1421هـ/2000م.

90- شرح العقائد النسفية، للعلامة سعد الدين التفتازاني، تحقيق الدكتور أحمد حجازي السقا، مكتبة الكليات الأزهرية، الطبعة الأولى، 1407هـ/1987م.

19- شرح المعالم في أصول الفقه، لأبي محمد عبد الله بن محمد المعروف بابن التلمساني الفهري الشافعي المصري، تحقيق: عادل أحمد عبد الموجود وعلي محمد معوض، عالم الكتب للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، 1419هـ/1999م.

92- شرح المقاصد، لسعد الدين مسعود بن عمر التفتازاني، تحقيق الدكتور عبد الرحمن عميرة، عالم الكتب، الطبعة الثانية، 1419هـ/1998م.

93 - شرح شذور الذهب لعبد الله بن يوسف ابن هشام، تحقيق: عبد الغني الدقر، الشركة المتحدة للتوزيع، سوريا.

94 - شرح كتاب سيبويه، لأبي سعيد الحسن بن عبد الله السيرافي، تحقيق: أحمد حسن مهدلي، وعلي سيد علي، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، 2008.

95 - شرح مختصر الروضة، لأبي الربيع سليمان بن عبد القوي الطوفي، تحقيق: عبد الله بن عبد المحسن التركي، مؤسسة الرسالة، 1407هـ/1987م.

96 - شفاء الغليل لأبي حامد محمد بن محمد الغزالي، تحقيق: حمد الكبيسي، مطبعة الإرشاد، بغداد، الطبعة الأولى، 1390هـ/1971م.

97 - صبح الأعشى في صناعة الإنشا، لأحمد بن علي القلقشندي، تعليق: محمد حسين شمس الدين، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، 1407هـ/1987م.

98 - الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية، لأبي نصر إسماعيل بن حماد الجوهري، تحقيق: احمد عبد الغفور عطار، دار العلم للملايين، بيروت، الطبعة الرابعة، 1407هـ/1987.

99 - صناعة الفتوى وفقه الأقليات، للعلامة عبد الله بن بيه، مركز

الموطأ، أبوظبي، الطبعة الرابعة، 2019.

100 - طبقات الشافعية الكبرى، لتاج الدين عبد الوهاب بن تقي الدين السبكي، تحقيق: محمود الطناحي، وعبد الفتاح محمد الحلو، هجر للطباعة والنشر والتوزيع، الطبعة الثانية، 1413هـ.

101 - الطرق الحكمية في السياسة الشرعية، لأبي عبد الله محمد بن أبي بكر المعروف بابن قيم الجوزية، تحقيق: نايف بن أحمد الحمد، دار عطاءات العلم (الرياض)، دار ابن حزم (بيروت)، الطبعة الرابعة، 1440هـ/2019م.

102 - العدة في أصول الفقه، للقاضي أبي يعلى الحنبلي، تحقيق: الدكتور أحمد المباركي، بدون ناشر، 1410هـ/1990م.

103 - العقل وفهم القرآن (كتاب مائية العقل ومعناه واختلاف الناس فيه)، لأبي عبد الله الحارث بن أسد المحاسبي، تحقيق: حسين القوتلي، دار الكندي، دار الفكر - بيروت، الطبعة الثانية: 1398هـ.

104 - عَلَمُ الجَذَل في علم الجدل، لأبي الربيع سليمان بن عبد القوي الطوفي، تحقيق: فولفهارت هاينريشس، دار النشر فرانز شتاينر بفيسبادن، 108هـ/1987م.

105 - الغياثي (غياث الأمم في التياث الظلم)، لأبي المعالي عبد الملك بن عبد الله الجويني، تحقيق: عبد العظيم الديب، مكتبة إمام الحرمين، الطبعة الثانية، 1401هـ.

106 - الفروق (انوار البروق في أنواء الفروق)، لأبي العباس أحمد بن ادريس القرافي، عالم الكتب، بدون طبعة.

107 - الفروق اللغوية، لأبي هلال الحسن بن عبد الله العسكري، تحقيق: محمد إبراهيم سليم، دار العلم والثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة-مصر.

108 - الفصل في الملل والأهواء والنحل، أبي محمد علي بن أحمد بن حزم الأندلسي، مكتبة الخانجي، القاهرة.

109 - الفصول في الأصول، لأبي بكر أحمد بن علي الرازي الجصاص، وزارة الأوقاف الكويتية، الطبعة الثانية، 1414هـ/1994م.

110 - فضائح الباطنية، لأبي حامد محمد بم محمد الغزالي، تحقيق: عبد الرحمن بدوي، مؤسسة دار الكتب الثقافية-الكويت.

111 - قانون التأويل، لأبي بكر محمد بن عبد الله ابن العربي، دار القبلة للثقافة الإسلامية، جدة، الطبعة الأولى، 1406هـ/1986م.

112 - القبس في شرح موطأ مالك بن أنس، لأبي بكر محمد بن عبد الله بن العربي الإشبيلي، تحقيق: محمد عبد الله ولد كريم، دار الغرب

الإسلامي، الطبعة الأولى، 1992م.

113 - قواطع الأدلة في أصول الفقه، لأبي المظفر منصور بن محمد السمعاني، تحقيق: صالح سهيل علي حمودة، دار الفاروق-الأردن، ودار ابن حزم، الطبعة الأولى، 1432هـ/2011م.

114 - قواعد الأحكام في مصالح الأنام، المعروف بالقواعد الكبرى، لعز الدين عبد العزيز بن عبد السلام، دار القلم، دمشق، الطبعة الأولى، 1421هـ/2000م.

115 - القواعد الجلية في شرح الرسالة الشمسية، لأبي منصور الحسن بن يوسف بن مطهر الحلي، تحقيق: فارس حسون تبريزيان، مؤسسة النشر الإسلامي.

116 - الكافية في الجدل، لإمام الحرمين الجويني، تحقيق: فوقية حسين محمود، مطبعة عيسى بابي الحلبي-القاهرة، 1399هـ/1979م.

117 - كتاب «المواقف في علم الكلام» لعضد الدين عبد الرحمن بن أحمد الإيجي، عالم الكتب، بيروت

118 - كتاب "الحيوان"، لأبي عثمان عمرو بن بحر الجاحظ، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الثانية، 1424هـ.

119 - كتاب الألفاظ، للأبي يوسف يعقوب بن إسحاق، تحقيق: فخر الدين قباوة، مكتبة لبنان، ناشرون، الطبعة الأولى، 1998م.

120 - كتاب العين، للخليل بن أحمد الفراهيدي، تحقيق: مهدي المخزومي وإبراهيم السامرائي، دار ومكتبة الهلال، د.ت

121 - الكتاب، لعمرو بن عثمان المعروف بسيبويه، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، مكتبة الخانجي، القاهرة، الطبعة الثالثة، 1408هـ/1988.

122 - كشاف اصطلاحات الفنون، لمحمد بن علي التهانوي، تحقيق علي دحروج، وإشراف رفيق العجم، مكتبة لبنان ناشرون بيروت، الطبعة الأولى، 1996..

123 - كشف الأسرار شرح أصول البزدوي، لعلاء الدين عبد العزيز بن أحمد البخاري الحنفي، دار الكتاب الإسلامي، دت، دط.

124 - الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة، سلسلة التراث الفلسفي العربي، مؤلفات ابن رشد، مركز دراسات الوحدة العربية.

125 - الكلمة التأصيلية لمؤتمر فقه الطوارئ، للعلامة بن بيه، مجلس الإمارات العربية للإفتاء الشرعي، الطبعة الأولى، 2022م.

126 - الكليات لأبي البقاء أيوب بن موسى الكفوي، تحقيق: عدنان درويش ومحمد المصري، مؤسسة الرسالة-بيروت.

127 - لسان العرب، لأبي الفضل محمد بن مكرم ابن منظور، دار صادر، بيروت، 1414هـ.

128 - لوامع الأنوار البهية وسواطع الأسرار الأثرية لشرح الدرة المضية في عقد الفرقة المرضية، لأبي العون السفاريني الحنبلي، مؤسسة الخافقين ومكتبتها، دمشق، الطبعة الثانية، 1402هـ/1982م.

129 - ما الفلسفة؟ جيل دولوز، ص: 41. ترجمة: مطاع الصفدي.

130 - مالك، للشيخ محمد أبو زهرة، دار الفكر العربي، الطبعة الثانية.

131 - المجموع في المحيط بالتكليف، للقاضي أبي الحسن عبد الجبار بن أحمد البصري المعتزلي، جمعه: أبو محمد الحسن بن أحمد المعروف بابن متويه، اعتنى به الأب يوسف هوبن اليسوعي، المطبعة الكاثوليكية- بيروت.

132 - محاسن الشرائع في فروع الشافعية، لأبي بكر محمد بن علي الشاشي المعروف بالقفال الكبير، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، 2007.

133 - المحصول في علم الأصول، للقاضي أبي بكر محمد بن عبد الله بن العربي المعافري، عناية محمد سكحال المجاجي، دار القلم، دمشق، الطبعة الأولى، 1437هـ/2016م.

134 - محك النظر، لأبي حامد الغزالي، دار المنهاج، الطبعة الأولى، 1437هـ/2016م.

135 - المحلى، لأبي محمد علي بن أحمد بن حزم الأندلسي، تحقيق: عبد الغفار سليمان البنداري، دار الفكر-بيروت، د.ط، د.ت.

136 - المخارج في الحيل، لمحمد بن الحسن الشيباني، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، 1419هـ/1999م.

137 - مختصر ابن الحاجب مع شرح العضد، ضبط: فادي نصيف وطارق يحيى، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، 1421هـ/2000م.

138 - مدارج السالكين في منازل السائرين، لأبي عبد الله محمد بن أبي بكر المعروف بابن قيم الجوزية، دار عطاءات العلم (الرياض) ودار ابن حزم (بيروت)، الطبعة الثانية، 14441هـ/2019م.

139 - المدخل إلى مذهب الإمام أحمد لابن بدران، طبعة دار الفكر العربي.

140 - المدونة، للإمام مالك بن أنس، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، 1415هـ/1994.

141 - المسالك شرح موطأ مالك، لأبي بكر محمد بن عبد الله بن العربي المالكي، دار الغرب الإسلامي، الطبعة الأولى، 1428هـ/2007م.

142 - مشاهد من المقاصد، للعلامة عبد الله بن بيه، مركز الموطأ-أبوظبي، الطبعة الثالثة، 2018.

143 - المصباح المنير في غريب الشرح الكبير، لأبي العباس أحمد بن علي الفيومي، المكتبة العلمية-بيروت.

144 - مصنف ابن أبي شيبة، لأبي بكر عبد الله بن محمد بن أبي شيبة، تحقيق: سعد الشثري، دار كنوز اشبيليا للنشر والتوزيع، الرياض-السعودية، الطبعة الأولى، 1436هـ/2015م.

145 - المطالب العالية من العلم الإلهي، للإمام محمد بن عمر فخر الدين الرازي، تحقيق: احمد حجازي السقا، دار الكتاب العربي، الطبعة الأولى، 1407هـ/1987م.

146 - المطلع شرح إيساغوجي، لشيخ الإسلام زكريا الأنصاري، مع حاشيتي العلامة أحمد الملوي وشيخ الأزهر حسن العطار، تحقيق: عرفة عبد الرحمن أحمد عبد الرحمن النادي، دار الضياء للنشر والتوزيع، الطبعة الأولى، 2017م.

147 - معارج القدس في مدارج معرفة النفس، لأبي حامد محمد بن محمد الغزالي، دار الآفاق الجديدة، بيروت، الطبعة الثانية، 1975م.

148 - معالم السنن، شرح سنن أبي داوود، لأبي سليمان حمد بن محمد البستي المعروف بالخطابي، المطبعة العلمية، حلب، الطبعة الأولى، 1351هـ/1932م.

149 - معاني الأبنية في العربية، للدكتور فاضل صالح السامرائي، دار عمار، الطبعة الثانية1428هـ/2007م.

150 - المعتمد في أصول الفقه، لأبي الحسين محمد بن علي البصري المعتزلي، تقديم: خليل الميس، دار الكتب العلمية-بيروت، الطبعة الأولى، 1403هـ.

151 - معجم مفردات ألفاظ القرآن الكريم، لأبي القاسم الحسين بن محمد الراغب الأصفهاني، تحقيق: صفوان داوودي، دار القلم، الدار الشامية، دمشق، بيروت، الطبعة الأولى، 1412هـ.

152 - معجم مقاييس اللغة، لأبي الحسين أحمد بن فارس الرازي، تحقيق: عبد السلام هارون، دار الفكر، 1399هـ/1979م.

153 - معيار العلم لأبي حامد محمد بن محمد الغزالي، دار المنهاج، الطبعة الأولى، 1437هـ/2016م.

145 - مغيث الخلق في ترجيح القول الحق، لعبد الملك بن عبد الله الجويني إمام الحرمين، المطبعة المصرية، الطبعة الأولى، 1353ه/1934م.

155 - مفتاح السعادة ومصباح السيادة في موضوعات العلوم، لأبي الخير أحمد بن مصطفى طاش كُبْري زاده، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، 1405هـ/1985م.

156 - مفتاح العلوم، لأبي يعقوب يوسف بن أبي بكر السكاكي، ضبط: نعيم زرزور، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، الطبعة الثانية، 1407هـ/1987م.

157 - مفتاح دار السعادة ومنشور ولاية العلم والإرادة، لأبي عبد الله محمد بن أبي بكر المعروف بابن قيم الجوزية، تحقيق: عبد الرحمن بن حسن بن قائد، دار عطاءات العلم (الرياض9 ودار ابن حزم (بيروت)، الطبعة الثالثة، 1440هـ/2019م.

158 - المفصل في صناعة الإعراب، لأبي القاسم محمود بن عمرو الزمخشري، تحقيق: علي بوملحم، مكتبة الهلال-بيروت، الطبعة الأولى، 1993.

159 - المفهوم الشرعي، رسالة دكتوراه بمؤسسة دار الحديث الحسنية بالرباط، للدكتور محمد المحجوب بن بيه، تحت إشراف الدكتور حميد عشاق، 2021. نسخة خاصة.

160 - مفهوم النص: دراسة في علوم القرآن، لنصر حامد أبو زيد، المركز

الثقافي العربي، المغرب، الطبعة الأولى 2014.

161 - مقاصد المعاملات ومراصد الواقعات للعلامة عبد الله بن بيه، مركز الموطأ، أبوظبي، الطبعة الثالثة، 2018.

162 - مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين، لأبي الحسن علي بن إسماعيل الأشعري، تحقيق: نعيم زرزور، المكتبة العصرية، الطبعة الأولى، 1426هـ/2005م.

163 - المقدمات الممهدات لأبي الوليد محمد بن أحمد بن رشد الجد، تحقيق: محمد حجي، دار الغرب الإسلامي، الطبعة الأولى، 1408هـ/1988م.

164 - الدولة الوطنية في المجتمعات المسلمة، للعلامة عبد الله بن بيه، الملتقى الثالث لمنتدى أبوظبي للسلم "منتدى أبوظبي لتعزيز السلم في المجتمعات المسلمة سابقا"، أبوظبي، 27-29 أبريل 2016.

165 - مناقب الإمام الشافعي، لمحمد بن عمر الرازي، تحقيق: أحمد حجازي السقا، مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة، الطبعة الأولى، 1406هـ/1986.

166 - مناهج الاجتهاد في الإسلام، د. محمد سلام مذكور، جامعة الكويت، الطبعة الأولى، 1393هـ/1973م.

167 - مناهج التشريع الإسلامي في القرن الثاني، د. محمد البلتاجي، دار السلام، ط1-2004.

168 - المنتقى شرح الموطأ، لأبي الوليد سليمان بن خلف الباجي، مطبعة السعادة، مصر الطبعة الأولى: 1332هـ، ودار الكتاب الإسلامي-القاهرة الطبعة الثانية د.ت

169 - المنخول في علم الأصول، لأبي حامد محمد بن محمد الغزالي، تحقيق: الدكتور محمد حسن هيتو، دار الفكر المعاصر- بيروت لبنان، دار الفكر دمشق، الطبعة الثالثة، 1419هـ/1998م.

170 - المنقذ من الضلال، لأبي حامد محمد بن محمد الغزالي، تقديم: عبد الحليم محمود، دار الكتب الحديثة، مصر.

171 - منهج الاجتهاد: تأويلا وتعليلا وتنزيلا، د. حميد عشاق، مركز الموطأ-أبوظبي، الطبعة الأولى، 2017.

172 - نشر البنود على مراقي السعود، لسيدي عبد الله بن الحاج إبراهيم العلوي، تقديم وتحقيق: الشيخ التيجاني بن أحمدي، والتاه محمدن بن أحمد، دار الضياء، الطبعة الأولى، 1439هـ/2018م.

173 - النص القرآني أمام إشكالية البنية والقراءة، للطيب التيزيني، دار الينابيع، 1997م.

174 - نظم السلم المنورق في فن المنطق، للعلامة أبي زيد عبد الرحمن بن محمد الصغير الأخضري، تحقيق: أبو بكر بلقاسم ضيف الجزائري،

سلسلة تحقيق التراث الجزائري، دار ابن حزم.

175 - نظم العلامة بن بيه للمقدمة الأصولية لداية المجتهد ونهاية المقتصد. (غير مطبوع)

167 - نفائس الأصول في شرح المحصول، لأبي العباس أحمد بن ادريس القرافي، تحقيق: عادل أحمد عبد الموجود وعلي محمد عوض، مكتبة نزار مصطفى الباز، الطبعة الأولى، 1416هـ/1995م.

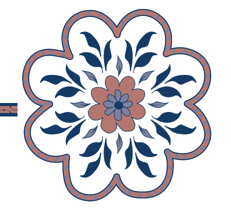
167 - نقد الحقيقة، لعلي حرب، المركز الثقافي العربي، الطبعة الأولى، 1993.

178 - نهاية الإقدام في علم الكلام، لأبي الفتح محمد بن عبد الكريم الشهرستاني، تحرير: ألفريد جيوم، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، الطبعة الأولى، 1430هـ2009-م.

179 - نهاية المطلب في دراية المذهب، لأبي المعالي عبد الملك بن عبد الله الجويني إمام الحرمين، تحقيق: عبد العظيم الديب، دار المنهاج، الطبعة الأولى، 1428هـ/2007م.،

180 - نهاية الوصول في دراية الوصل، لصفي الدين محمد بن عبد الرحيم الأرموي الهندي، تحقيق: صالح بن سليمان اليوسف، وسعد بن سالم الشويح، المكتبة التجارية بمكة المكرمة.

181 - النوادر والزيادات على ما في المدونة من غيرها من الأمهات، لأبي عبد الله محمد بن أبي زيد القيرواني، تحقيق: جماعي، دار الغرب الإسلامي، بيروت، الطبعة الأولى 1999م.



# فهرس الموضوعات




# ملخص الكتاب

يهدف كتاب "حل مَعاقد مشاهد من المقاصد" إلى تجديد صياغة الخطاب الديني من خلال تأصيل مقاصد الشريعة، وربطها بأصول الفقه، وذلك في سياق "تأصيل المقاصد وتقصيد الأصول" من أجل تجاوز أزمات الخطاب الديني المعاصر، ومعالجة مشكلاته الرئيسة، جَراء البحث في مفهوم المقاصد لما له من أهمية عملية في الاجتهاد الفقهي، وبيان أن المقاصد هي روح أصول الفقه من حيث المعنى والغاية.



ISBN 978-9948-773-603
9 789948 773603



